Supplément à la « Vie Spirituelle »
1er Juin 1935

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Théologie mystique et psychiatrie

Des théologiens et des médecins se donnent rendez-vous pour discuter sur des problèmes concernant leurs sciences respectives. A quoi bon? ne compromettent-ils pas, par le fait même de cette rencontre, la fin et les méthodes de leurs sciences? La théologie commande à toutes les autres connaissances : même la philosophie est sa « servante »; à consulter les médecins, n'opère-t-elle pas le « renversement des valeurs »? Quant à la médecine, ou elle est un art s'appliquant à des moyens matériels; ou elle est anatomie et physiologie, travaillant à déterminer des faits de causalité efficiente; si elle introduit là des considérations de finalité et de valeur, n'abandonnera-t-elle pas les relations vraies pour des explications illusoires? Cependant ici et là, médecins et théologiens s'abouchent pour leur plus grand profit mutuel. A la séance de janvier de Juvisy, M. le docteur Henri Ey a abordé les principales questions sur lesquelles doit porter leur collaboration; il a même esquissé une

sorte de programme sur lequel nous, théologiens et philosophes, gagnerons à méditer un moment.

Quatre questions principales. 1) Maintenir, dans l'étude des phénomènes psychophysiologiques et psychiques, la véritable intelligibilité, ce qui ne peut avoir lieu que par la spiritualité et par la valeur. 2) Le libre arbitre n'est pas un absolu, indépendant des processus corporels; il n'est pas non plus une apparence ou une illusion; il est l'usage, plus ou moins contraint ou aisé, d'un déterminisme; il agit dans la constitution du caractère et même dans les maladies mentales. 3) La conception de l'anormal en pathologie mentale. Le fait anormal n'est pas le produit direct et total d'un mécanisme physique (cérébral, cérébrospinal, endocrinien, etc.); il dépend de structures psychiques aussi bien que de lésions physiologiques, et par conséquent il dépend de toute la personnalité. 4) Comment distinguer les phénomènes mystiques surnaturels authentiques de leurs contrefaçons pathologiques? Il y a une méthode trompeuse, celle qui prend les faits pathologiques pour les résultats bruts de phénomènes nerveux isolables. Il y a une méthode scientifique, celle qui considère les faits pathologiques par rapport au dynamisme total de la vie de l'esprit.

Il a suffi de poser ainsi les problèmes pour qu'apparaisse l'intérêt et même la nécessité de la collaboration des théologiens et des médecins. Méditons successivement sur ces quatre problèmes.

I

Les médecins font beaucoup de psychologie, et, rendons-leur justice, leurs contributions sont de premier rang. Lisez la liste des collaborateurs du *Nouveau Traité de psychologie*, comptez le nombre des médecins, et lisez-y les chapitres écrits par eux. Le mécanisme des émotions, la mimique, le langage, les bases du caractère, tout cela

appartient au domaine des médecins aussi bien qu'à celui des psychologues. Inutile de le faire remarquer en ce qui concerne les réflexes et les habitudes. Évidemment le diagnostic des maladies mentales, la constitution de la psychologie pathologique, a été l'œuvre de médecins. Nous y avons beaucoup appris, mais pas toujours sans danger ni sans erreur. La science expérimentale, en effet, a pour objet essentiel la mesure : pour ce but elle dépèce la réalité en éléments séparés susceptibles d'être mesurés et de servir de termes à des relations. Tous ces éléments se valent, aucun n'est privilégié par rapport aux autres. Morceler, mesurer, *niveler*, tel est partout le travail de la science. Or morceler et niveler, c'est détruire l'esprit, qui n'est pas fait de morceaux, et c'est détruire la valeur, qui opère le discernement en morale et en métaphysique. Cette « dialectique d'aplatissement », partout en usage dans la science, opère ses ravages dans le monde médical, après quoi les psychologues médicaux l'importent en philosophie, voire en théologie. Et nous nous laissons faire, parce que nous ne nous en apercevons pas.

L'essence des dialectiques d'aplatissement est *l'assimilation des expériences dans lesquelles l'identité de contenu se lie à des divergences d'orientation et de valeur par la considération exclusive du contenu*. Un homme qui roule sur une pente et un autre en train de la gravir péniblement se croisent à une certaine cote. Pour qui fait une coupe de la pente, au lieu et au moment du croisement, le centre de gravité de l'homme devenu chose peut être théoriquement confondu avec celui de l'alpiniste montant. Combien cette assimilation est grossière ! L'une des expériences manifeste la défaite de l'esprit, l'autre sa victoire. En entraînant à l'indifférence morale, les dialectiques d'aplatissement enlèvent toute signification de valeur à la moralité (1).

Examinons la dialectique d'aplatissement à l'œuvre en pathologie mentale. Tout phénomène morbide est isolé

(1) René Le Senne, *Obstacle et Valeur*, p. 78. Paris, 1934.

comme une entité à part : on dépèce syndromes et symptômes jusqu'à obtenir une multitude de petits faits, des sortes d'atomes. Chacun d'eux est censé produit par un mécanisme corporel aberrant, et c'est pourquoi il est anormal. Cette explication paraît d'abord sage et bénigne ; les théologiens et philosophes imprudents la croiront même favorable au spiritualisme, parce que les désordres de la vie psychique ne sont pas attribués à l'âme, mais au corps. Réfléchissez pourtant aux conséquences : si un processus cérébral a la propriété d'engendrer une absurdité démente ou une idée délirante, pourquoi n'aurait-il pas aussi bien la puissance d'engendrer un raisonnement sain ? Si les cellules cérébrales produisent la pensée dans un cas, elles le produisent évidemment dans l'autre.

Mais alors tout se vaut : normal et pathologique ne diffèrent que par rapport à une moyenne sociale que rien ne justifie. Le fou est celui qui est cru fou par les autres ; mais en soi, la « conscience morbide » est une réalité que rien ne devrait privilégier par rapport à la conscience « saine ». C'était un grand principe de Ribot, que les phénomènes morbides s'expliquent par des processus qui ne diffèrent pas en nature des processus de la psychologie normale, et ce principe, en un certain sens, est vrai. Seulement il y aurait ici des distinctions et des précisions à apporter. On ne les apporte pas. Alors les états démentiels, délirants, confus, les constructions des paranoïaques et les obsessions des psychasthéniques sont des événements sur le même plan et doués de la même réalité que les découvertes des génies et l'héroïsme des Saints. La dialectique d'aplatissement a tout nivelé, et même elle a tout écrasé. Pour le chimiste, il n'y a pas d'éléments propres ou sales. Pour le psychologue ou le médecin, tous les événements psychiques se valent.

Il y a une autre dialectique d'aplatissement, dont a usé Ribot, et qui a joui ces derniers temps d'une triste fortune : c'est celle qui dégrade le moi en cœnesthésie, pour se débarrasser de l'âme et de sa liberté.

Cette réduction s'opère en deux temps : le premier est *une rétrospection existentielle*, qui détend et refroidit l'existence, tournée vers l'avenir quand l'amour de la valeur l'anime, pour n'y plus chercher qu'un spectacle confus, dont le contenu exclut l'initiative ; le second est une dialectique *d'explication scientifique par analyse et composition*, qui la réduit à n'être que le reflet brouillé de déterminations organiques et localisées. Quand la préoccupation de constituer une psychologie sur le modèle de la physique s'empare du psychologue, celui-ci se trouve dans la situation paradoxale de devoir appliquer à l'existence les procédés qui servent au physicien à fixer la détermination (1).

Au lieu de l'existence vivante, tournée vers l'avenir, bouillonnante d'initiatives, il regarde une existence passée, figée, matérialisée, une espèce de souvenir de sensation ; mais comme il la faut distinguer des sensations sensorielles, on l'appelle sensation commune ou cœnesthésie. Aucune notion n'était plus apte que celle-ci à faire la joie des médecins, puisqu'elle est un succédané matériel de l'âme, et qu'elle est coextensive au corps.

La seconde démarche achève de supprimer l'âme.

Sans s'apercevoir que la misère du résultat résulte du contresens de l'entreprise, le psychologue ne peut que condamner, comme une confusion illusoire, le brouillard dans lequel il est égaré. Son mode propre de pensée est l'explication scientifique : elle ne consiste jamais à partir du déterminé pour aller vers son influence, mais à s'enfermer dans la détermination pour y circuler entre les éléments et leurs composés. Il doit chercher à résoudre l'existence en conditions, et cherche, au-delà de ce qu'elle donne, l'organisme et le cerveau, dont la cœnesthésie ne sera pour lui que la synthèse ou le double confus. L'introspection s'achève en observation ; mais la psychologie est anéantie. Ce n'est plus qu'un chapitre de la physique (2).

(1) *Obstacle et Valeur*, p. 278.
(2) *Ibid.*, p. 279.

— Le règne du médecin et du psychiatre a cet inconvénient grave que la vie est réduite à ses fonctions de réparation et d'entretien. La médiocrité y est prise pour l'idéal; l'équilibre, pour le tout de la valeur (1).

Contre ce danger de réduire l'esprit en chose, de l'expliquer par les cellules nerveuses, de tout niveler au même zéro, il importe de nous prémunir, puisque ces manières de penser s'introduisent subrepticement partout. Mais les médecins eux-mêmes nous prémuniront contre cette intoxication, car ils ne se laissent pas tous entraîner par le matérialisme de leur déformation professionnelle : la psychiatrie leur révèle des faits assez patents pour voir que la cœnesthésie est une explication verbale et qu'un phénomène cellulaire ne rend pas compte d'une anomalie mentale. Les fous jugent mal, mais ils jugent, et le jugement est une activité constructrice qui ordonne des multitudes d'éléments. Ce mégalomane qui se dit assez riche pour acheter la Tour Eiffel, combien d'images, de souvenirs, de raisonnements, d'émotions et de sentiments implique son affirmation! On n'est pas en présence d'un atome de pensée engendré par une fibre nerveuse, mais d'une fonction et d'une structure. A quelque point que la personnalité soit appauvrie, apparemment dissociée, le fou a encore une personnalité dont on trouve l'empreinte dans ses différents états psychiques. Il y a chez lui, comme dit M. Pierre Janet, une hiérarchie de « conduites » : les conduites supérieures ont cessé de fonctionner, et les conduites inférieures, libérées des contrôles les plus unificateurs, continuent à marcher selon leurs lois propres. Or une « conduite », même absurde (le maniaque qui, dans sa crise, jette les assiettes par la fenêtre), est une organisation d'actes, des moyens orientés vers une fin, une unité. L'hallucination elle-même, qui semble devoir relever, plus que tout autre désordre mental, de l'explication physiologique, ne s'y

(1) *Obstacle et Valeur*, p. 281.

laisse pas réduire. Sans doute, il y a certains phénomènes analogues à des phosphènes : dans le délire alcoolique, ou après avoir pris du peyotl, on voit quelque chose. Mais la psychose hallucinatoire, constituée par des voix et des monologues entendus intérieurement ou prononcés, est une maladie du jugement : l'halluciné chronique est un homme qui objective en paroles des pensées et des influences.

Les médecins reviennent ainsi à une doctrine de la structure, de la fonction, du dynamisme, de la personnalité. M. le Dr Ey avait déjà indiqué la nécessité de ce retour dans son livre sur l'hallucination (1); à présent il nous en montre l'urgence en ce qui concerne la psychiatrie en général.

II

Descartes avait séparé radicalement l'âme du corps : le corps est une machine dans laquelle l'âme agit sur la glande pinéale pour pousser ou arrêter les esprits animaux, comme le mécanicien met la locomotive en marche en ouvrant le régulateur. On aurait pu croire qu'une conception aussi opposée à l'expérience n'est plus soutenue par personne. Cependant beaucoup de gens qui l'estiment absurde, la soutiennent en fait. Ils s'imaginent que le libre arbitre, parce qu'il est la propriété d'une substance spirituelle, est soumis à la loi du tout ou rien : ou on le possède, ou on ne le possède pas, et si on ne le possède pas, c'est que l'âme a cessé d'agir. Or les fous sont irresponsables ; donc ils sont dépourvus du libre arbitre ; donc ils sont des machines, comme l'étaient les chiens et les chats au regard de Descartes et de Malebranche.

Qu'un fou soit une machine abandonnée par l'âme, le

(1) *Hallucination et délire : les formes hallucinatoires de l'automatisme verbal.* Paris, Alcan, 2934.

paradoxe est déjà assez violent. D'autres conséquences ne sont pas moins surprenantes. Regardez ce maniaque mégalomane : il n'est sûrement pas mort, il a tout l'air d'avoir son âme. Il ne se porte pas mal du tout, il est content de lui et de sa santé florissante. Il est sans doute assez agité, mais c'est un excès thyroïdien qui ne porte pas à conséquence. Pourtant vous le croyez irresponsable, et vous dites que son corps est une machine qui produit ses discours délirants. Si dans ce cas un corps sain gouverne l'âme au point de supprimer toute liberté, ou s'il expulse l'âme, n'est-il pas clair qu'il en va toujours de même? D'autant plus que l'histoire, l'expérience sociale et l'observation intérieure en témoignent surabondamment : le libre arbitre n'est pas soumis à la loi du tout ou rien. Les scrupuleux, les obsédés, les émotifs, se trouvent, suivant leur état général ou suivant les circonstances, inégalement maîtres de leurs mécanismes psychiques. Allez-vous dire qu'il sont aussi des machines?

En réalité, être libre ne consiste pas à conduire une machine extérieure à soi; ce n'est pas un tout ou rien, mettre en branle un régulateur ou le laisser immobile. Nous sommes la machine, et cette machine que nous sommes, nous la modifions, nous la construisons, en nous servant des pièces déjà existantes. Autrement dit, nous sommes notre caractère, et nous agissons sur lui, mais en nous soumettant aux données qui le constituent. On est plus ou moins libre. Il y a des cas évidents (démence, confusion mentale, etc.) où l'irresponsabilité est totale. Il y a des cas où elle est encore totale actuellement, mais où peut-être elle ne l'a pas été dans la cause de la maladie, comme l'homme ivre, actuellement irresponsable, est coupable de s'être enivré. Par exemple, il est probable que dans maints délires systématisés, la boursouflure, l'orgueil, la haine envieuse, ont contribué à faire naître, à faire croître et à solidifier le délire. Enfin les psychasthéniques, les émotifs, les mythomanes, sont d'ordinaire des gens qui ont droit au bénéfice des cir-

constances atténuantes, mais qui restent, en somme, responsables de leurs actes.

Or, encore une fois, c'est l'étude des anomalies mentales qui nous impose cette conception d'un libre arbitre variable, consistant à user de mécanismes qui lui résistent plus ou moins. On sait que saint Thomas prouve l'existence du libre arbitre par cela que nous pensons et réfléchissons : qui connaît sous une forme universelle est par là même maître de sa pensée et de son action. M. Maurice Blondel a appliqué naguère cette preuve au déterminisme lui-même : la liberté sort du déterminisme par le fait que nous pensons ce déterminisme (1). Aussi en pratique le problème de la responsabilité est le problème de la pensée du déterminisme : jusqu'à quel point le malade connaît-il son état? Le scrupuleux est guérissable dans la mesure où il admettra que ses scrupules sont un délire systématisé; le mégalomane de même, et l'homme atteint par la folie de la persécution.

Résumons : nature du libre arbitre et de la personnalité vivante, usage des mécanismes qui constituent le caractère, appréciation de la responsabilité, éducation des abouliques, des impulsifs, des pervers, etc., sur tout cela les psychiatres ont beaucoup à nous apprendre, et ils ont aussi à apprendre de nous. Qui sait même si les faits de la pathologie mentale n'apporteront pas quelque lumière au grand problème métaphysique : Quelles sont les conditions anatomo-physiologiques nécessaires pour que l'âme puisse émerger du déterminisme corporel, le modeler et en user pour ses propres fins?

III

La pathologie mentale est l'étude des maladies de l'esprit. Mais qu'est-ce qu'une maladie? Quel critère permet

(1) *L'Action*, 3e partie, 2e étape, ch. III : *la détermination de la liberté et la production de l'action.*

de discerner ce qui est sain et ce qui est morbide?

S'il ne s'agissait que de constater, et non d'apprécier, la réponse paraîtrait d'abord aisée. Il est vrai que, plus tard, la maintenir et la justifier serait impossible. A première vue, l'existence d'une « conscience morbide » n'est pas niable. On peut sans doute discuter sur les caractères que lui assigne M. Charles Blondel : peut-être n'est-elle pas douée de cette continuité ineffable qu'il lui attribue; peut-être son étrangeté, et l'absurdité des discours des déments et des confus ont-elles d'autres causes que l'impossibilité d'exprimer dans notre langage morcelant des états fluents. Mais peu importe. Il est certain que la conscience d'un aliéné est régie par des lois intellectuelles spéciales, qu'il s'y passe des émotions non éprouvées par nous. La psychologie contemporaine a également découvert une conscience enfantine, notablement différente de la conscience adulte, car elle est absolument dominée par l'autisme, et elle pratique en action ce qui pour nous est connaissance abstraite. On peut accorder aussi (jusqu'à un certain point) que la conscience des primitifs possède des caractères qui ne sont qu'à elle. Mais tout ceci admis sur la distinction spécifique des consciences, rien n'est acquis sur la définition du « morbide ».

Je puis bien dénommer « morbide » la conscience des personnages étudiés par M. Charles Blondel, pour la distinguer de celle des hommes et des femmes qui n'ont pas besoin, ou ne croient pas avoir besoin, des psychiatres et des cliniques. C'est un mot commode, mais je n'ai pas le droit de lui attacher un sens appréciatif. Au nom de quoi ma conscience vaudrait-elle mieux que celles taxées de morbides? Si les maniaques sont plus heureux que les autres, ne faudrait-il pas injecter aux autres assez d'extrait thyroïdien pour qu'ils vivent dans l'illusion de la richesse, de la puissance, de l'activité créatrice? — La notion d'évolution fournirait-elle alors un moyen de distinguer le normal et le pathologique? Le morbide représenterait un stade archaïque de l'évolution, des « condui-

tes » inférieures depuis longtemps dépassées par le civilisé qui a même atteint la « conduite expérimentale » (1). Mais il n'y a là qu'une distinction de fait, non de droit ni de valeur : l'archaïque a été en son temps normal et même nécessaire; y revenir est une « régression », mais la régression n'est mauvaise que si la progression est meilleure, et c'est ce qui est en question. — Alors interviendra l'utilité. Il faut être doué d'une conscience « saine » pour vivre en société; la vie de l'individu est mise en danger dans certains cas de démence, de confusion mentale, de mélancolie... Cela est vrai : la médecine rend des services si vivre est un bien, ce que tous admettent. Seulement, quand il s'agit de soigner les malades d'esprit, la thérapeutique est une rééducation en vue de la vie de l'esprit, et cette rééducation n'est formulable que si l'on sait en quoi consiste la véritable vie de l'esprit. — Quant à apprécier le pathologique par rapport aux habitudes sociales, par rapport à la moyenne des gens soi-disant jouissant de leur bon sens, c'est renoncer à avoir une notion claire et valable de ce qu'est la santé de l'âme. — En somme, la médication psychiatrique n'est déterminable qu'en faisant appel aux valeurs morales.

Les psychiatres les plus sérieux le reconnaissent. M. Pierre Janet, qui est si loin du Christianisme, n'hésite pas pourtant à caractériser la hiérarchie des « conduites » par certaines qualités morales, et il a même écrit que l'homme supérieur est « celui qui est capable d'accomplir des corvées ». La santé de l'âme a pour marque la puissance de se dominer et de se sacrifier pour les autres. Ainsi le médecin, qui a si souvent à soigner les âmes, ne les peut soigner que s'il a une conception des lois de la nature humaine et des fins de la vie. Il a, en effet, à appré-

(1) On sait que par « conduite » M. Pierre Janet entend un système d'actions orientées vers une fin : s'habiller, monter à bicyclette, résoudre un problème, faire une méditation.

cier des actes, à commander souvent, à diriger, à orienter. Il soigne les enfants dont si fréquemment les déficiences corporelles sont en même temps spirituelles. Sa vocation est du même genre que celle du catéchiste, du prédicateur, du directeur de conscience, de l'éducateur. Médecins et prêtres doivent donc s'entendre pour collaborer efficacement à ces grandes œuvres.

Cette collaboration doit être plus profonde que nous ne l'avons dit encore. Pour apprécier ce qui est pathologique et pour lutter contre la maladie, il ne suffit pas d'avoir en vue la nature humaine abstraite et ses fins naturelles. Une simple remarque le fera voir : l'essentiel de la médication psychique et de l'éducation en général est de rendre l'individu capable de sacrifice, d' « accomplir des corvées », comme dit M. Pierre Janet. Or le sacrifice est bien malaisé pour l'homme ordinaire, et il est même impossible de le pratiquer avec suite sans un secours surnaturel (1). Nous devons considérer l'humanité telle qu'elle est, déchue, pécheresse, corrompue par des hérédités effroyables. Les médecins le constatent sous un autre jour que les théologiens l'enseignent, mais au fond c'est la même vérité : il faut que les pauvres hommes surgissent hors de leur misère, qu'ils *renaissent*, qu'ils vivent d'une vie nouvelle. Partout où la psychiatrie est autre chose qu'une médication de bestiaux, elle a ce but. Elle n'est donc possible intégralement que si le médecin médite le mystère du péché et le mystère de la rédemption.

IV

Que les théologiens aient besoin du secours des médecins pour discerner les faits surnaturels, c'est une vérité

(1) « Divini est muneris, cum et recte cogitamus, et pedes nostros a falsitate et injustitia continemus. » (Second concile d'Orange, canon 9.)

si évidente, si reconnue par tous, tellement passée dans la pratique, qu'il serait ridicule d'en apporter une démonstration. Le Bureau médical de Lourdes a été, pour employer une expression de Mgr de Solages, la « fente » par laquelle la lumière de Dieu a passé pour éclairer la foi qui s'obscurcissait. Il est vrai qu'à Lourdes on ne reconnaît comme miracles que les guérisons des maladies que les psychiatres n'étudient pas. Mais justement les psychiatres ont leur place à Lourdes, pour éliminer les cas où le désordre mental se mêle au désordre corporel : leur verdict négatif a son rôle nécessaire. Peut-être d'ailleurs cette exclusion des maladies mentales et nerveuses, justifiée jusqu'ici, ne sera pas toujours aussi absolue. Si, comme nous l'avons vu, le diagnostic des psychoses porte, non sur des symptômes isolés, mais sur des structures cohérentes, la guérison d'une psychose a le droit d'être tenue pour miraculeuse aussi bien que celle du mal de Pott. Pour démêler les phénomènes mystiques, l'intervention des médecins est aussi nécessaire que pour constater les miracles. Les discussions sur Thérèse Neumann en sont une preuve. La question de Beauraing, si embarrassante, est peut-être actuellement hors d'état d'être tranchée, parce que la psychologie et psychiatrie infantile sont des sciences trop jeunes. Nous sommes habitués heureusement à voir collaborer en ces différents domaines médecins et théologiens : la publication des *Études Carmélitaines*, les récentes rencontres ménagées par les Pères Carmes, en sont de brillants témoignages.

Il importe seulement de remarquer comment aujourd'hui théologiens et médecins sont appelés à user de méthodes analogues.

Si je me mettais à monter vers le plafond, comme la légende le rapporte de Simon le Magicien, cela ne prouverait rien pour ou contre ma sainteté : ce serait simplement une exception aux lois de la gravité, dont les physiciens rechercheraient la cause. Qu'une demoiselle pieuse déclare que Dieu la veut enlever au ciel et qu'elle a besoin

de se raidir pour résister à la violence de cette assomption, nous n'en savons pas assez pour discerner si nous sommes en présence d'une nouvelle Thérèse ou de la Madeleine de Pierre Janet. La détection du fait mystique authentiquement surnaturel ne peut être faite que par sa signification religieuse, par tout l'ensemble de vie, par le contexte ambiant, qui exclut l'explication par le hasard ou par la maladie ou par l'illusion et révèle l'intervention divine. Or les psychiatres se trouvent obligés d'user aussi d'une méthode semblable. Le phénomène morbide doit n'être pas considéré à part. Si en effet on l'isole, on n'a pour l'expliquer que des antécédents ou concomitants corporels (une lésion, une modification humorale, une intoxication, etc.), lesquels en sont peut-être la condition, mais non la cause adéquate, car l'explication du spirituel par le corporel, du supérieur par l'inférieur, du total par le partiel, est toujours insuffisante. Les troubles mentaux dépendent de structures mentales, de fonctions dévoyées, du dynamisme entier de la personnalité. Et par conséquent, si le problème consiste à discerner la nature morbide ou la cause divine d'un événement psychique, le diagnostic du psychiatre doit être porté en fonction de toute la structure mentale. Assurément la méthode est beaucoup plus difficile que si l'on se bornait à regarder à part certains symptômes, mais elle est la seule sûre. Et elle est d'un emploi très délicat, car les psychoses susceptibles d'être confondues avec les états mystiques ne sont pas les grosses maladies qu'on reconnaît à vue d'œil, démences, confusion mentale, etc. Le pithiatisme, l'obsession, et, en général, les maladies où subsiste l'intégrité intellectuelle, permettent, moins que les autres, les affirmations tranchantes : en certains cas, il est presque impossible de discerner si un événement est dû à l'intervention de Dieu ou à la maladie. Mais d'ordinaire, théologiens et médecins, par une étude très diligente, ont le moyen de parvenir à la certitude.

Ainsi, dans beaucoup de domaines, la collaboration

des théologiens et des psychiatres est très utile, souvent nécessaire, et il y a lieu de dresser un programme pour cette collaboration. Auprès des médecins, les théologiens apprendront les méthodes humbles et lentes pour étudier les bassesses de la nature humaine : mais ce qui est le plus bas, dit saint Paul, a une noblesse plus grande que nous le pensons. Τὰ ἀσχήμονα ἡμῶν εὐσχημοσύνην περισσοτέραν ἔχει (I Cor., XII, 22). Médecins et théologiens se provoqueront mutuellement, dans une rivalité sainte, à reconnaître en ce monde les actions et les paroles de Dieu, et à faire sourdre dans les pauvres âmes malades la vie nouvelle qui ne naît pas de la chair, mais de l'Esprit (Jo., III, 6).

GASTON RABEAU.

La notion de « psychopathologique » dans ses rapports avec les problèmes mystiques [1]

Je sens bien tout l'honneur qui m'échoit de parler devant vous de problèmes aussi vastes et difficiles. Je sais que je ne le dois qu'au fait de représenter, imparfaitement, cette forme d'esprit, heureusement plus commune qu'on ne le croit dans les milieux psychiatriques, où se mêlent l'inquiétude et le désir de connaître. La valeur humaine et mystique des troubles dont nos malades sont affligés, le reflet qu'on y discerne des manifestations et du développement des idées, des croyances, des actions, des drames de l'humanité souffrante et agissante, inclinent le moins averti à la méditation.

Si je suis devant vous, c'est uniquement parce que la science, volontairement et « positivement » étroite, qui s'aveugle de postulats et d'hypothèses, nécessaires peut-être à ses démarches que l'on nomme progrès, ne peut satisfaire l'exigence d'une totalité de connaissance vers laquelle on se sent toujours attiré; c'est parce que les esprits avides, non encore desséchés et stérilisés par la fausse humilité positiviste, préfèrent le vertige, l'effort, la lutte à la fausse et pusillanime quiétude, et cherchent sans cesse la connexion essentielle qui permet seule de fonder sur une base commune la technique et la certitude; c'est enfin parce qu'un psychiatre, dont la science a pour objet propre l'ordre même de l'erreur et de l'im-

(1) Conférence faite au Centre d'études de Juvisy, le 17 janvier 1935.

puissance, ne peut pas échapper, s'il s'arrête un instant pour « contempler », à cette inquiétude métaphysique à laquelle chaque signe, chaque fait qu'il observe doit le rappeler.

Les modes de réaction sont cependant différents chez les divers observateurs plus prisonniers qu'ils ne le croient de leur métaphysique vague et trop souvent inconsciente. Avant d'aborder la conception du « psychopathologique » telle que je la crois la plus féconde et la plus vraie, il est nécessaire de situer les principales positions des diverses doctrines en matière de psychopathologie.

I. — Les conceptions générales de la psychiatrie et la notion de psychopathologique

Certains, appliqués à confondre l'erreur avec la nécessité, faisant de l'une le signe de l'autre, entraînés par l'élan même d'une métaphysique qu'ils ne pensent pas et à laquelle ils se livrent comme un esclave qui obéit à un maître inconnu, se trouvent conduits, par la pente qu'ils suivent passivement, à dévaloriser l'humanité et le monde sous le prétexte d'avoir une action sur eux : ils voient la partie de billard et la font dépendre du mécanisme de ses éléments.

Lorsqu'ils sont conséquents avec eux-mêmes, ils ne se posent alors ni de problèmes moraux, ni de problèmes de la connaissance ni de problèmes esthétiques. Mais à une telle attitude agnostique la vie, l'esprit, les faits les arrachent, car nul ne peut échapper à leur exigence. Ils affectent alors de ne les envisager que comme des contingences, il faut bien retirer en effet leur importance quand on ne peut pas leur retirer l'être, à tous ces problèmes qu'ils jugent secondaires, parce que leur impuissance érigée en doctrine ne peut les atteindre.

Dans l'ordre psychiatrique, leur attitude est dogmatique et mécaniste. Ayant envisagé une fois pour toutes les

troubles mentaux sous l'angle d'un déterminisme rigoureux, ils projettent ce déterminisme sur toutes les actions humaines et tendent à les « pathologiser toutes ». Les notions de normal et de pathologique disparaissent au profit d'une norme sociale moyenne et médiocre. La notion de responsabilité et d'irresponsabilité s'évanouit pour eux au profit d'un concept de « préservation sociale ». Pour être conséquent avec lui-même, le « mécaniste », qui a horreur de tout écart de la moyenne (même si cette horreur il la traduit en termes humanitaires), ne peut que rêver la répression de l'individu, qui toujours s'oppose à la société, et l'extension de l'asile à la surface de la terre : asile terrestre au sein duquel tous les problèmes renaîtraient. C'est qu'en s'appliquant à dévaloriser l'action et la pensée humaines, en la standardisant on refoule la puissance de chacun sans pouvoir jamais l'atteindre ni l'éteindre.

Tel est l'état d'esprit et la conception générale *impliquée nécessairement dans la position matérialiste* des problèmes psychiatriques. Elle aboutit, une fois le doigt placé aveuglément dans l'engrenage, à mécaniser l'action et la pensée humaines et à effacer la limite du pathologique jusqu'à ne plus pouvoir en discerner le normal. Ceci mérite encore une observation.

Le corollaire inévitable d'une telle conception est en effet de traiter tous les états de conscience, dans la mesure où ils paraissent originaux, comme des processus pathologiques. Or, le propre de la pensée et de l'action humaine est précisément de présenter cette originalité qui mesure le caractère individuel inhérent à la personnalité. C'est en ce sens que dans un tel système il y a extension indéfinie du pathologique, jusqu'à l'absurde. C'est une conception du tout *engendré* par ses parties, une conception du monde vu par le bas.

Devant la masse des faits pathologiques, pour en garantir l'autonomie radicale, d'autres plus avisés postulent

une séparation fondamentale entre les deux ordres. C'est l'attitude des savants plus habiles à concilier qu'ardents à connaître. Ils cherchent le repos et la quiétude, non point le vertige et la lutte. La science reste pour eux un simple savoir, et jamais une pénétration.

Il y a, disent-ils, un ordre pathologique où règne la matière, et il y a un ordre normal ou spirituel. La psychiatrie est la science du pathologique radicalement distinct du normal. Il y a un fossé entre les deux ordres de pensée et d'action. Par là ils se rapprochent du matérialisme mécaniste plus qu'ils ne le désirent et ne se l'imaginent. Leur conception du trouble mental reste la même que dans la première conception : il y a rupture complète et radicale entre la personnalité normale et la personnalité pathologique. Les symptômes sont considérés comme des néoformations mécaniques étrangères à l'activité mentale normale. Par là se fonde l'opposition radicale et rassurante du normal et du pathologique.

Mais par là aussi est affirmée la juxtaposition de la pensée et de la matière. Par là aussi la porte reste ouverte aux assimilations constantes des types s'écartant de la moyenne aux modèles mécaniques, car, une fois admise la possibilité pour la matière de créer mécaniquement de la pensée, on se trouve placé dans l'engrenage mécaniste. Si bien que la dualité essentielle apparaît constamment compromise par l'idée admise à la base et corollaire de celle de la mécanicité des troubles mentaux, à savoir que la création fortuite lésionnelle peut engendrer des modèles identiques à la pensée libre. Parallélisme indéfini qui risque constamment de faire révoquer en doute la puissance de l'esprit, puisque à elle équivaut la puissance de la matière.

Un aspect assez curieux de ce parallélisme (qui admet une infinité de parallèles) se retrouve dans la conception dualiste au sein même de la neuro-psychiatrie. Pour certains en effet — non contents de placer sur des plans radicalement différents le normal et le pathologique,

l'esprit et la matière — le domaine des faits pathologiques lui-même se sépare en deux morceaux : le premier est celui des psychoses envisagées plus ou moins implicitement comme analogues à des troubles neurologiques mécaniques, l'autre est celui des névroses. Ils sont séparés par l'intervalle, le fossé ou l'abîme (selon les auteurs) qui oppose le fonctionnel et le lésionnel. Les corollaires d'une pareille conception sont faciles à mettre en évidence. C'est une distinction essentielle de quatre plans : le lésionnel mécanique et organique, le fonctionnel, le normal et le surnaturel, pour ceux d'entre eux — et ils sont nombreux — qui l'admettent.

C'est à notre sens la faiblesse de la distinction entre le fonctionnel et le lésionnel qui doit, *en fait*, ruiner tout ce système de parallèles. Il n'est pas vrai qu'il y ait une matière neurologique radicalement distincte d'une matière psychiatrique. Il ne peut pas y avoir et il n'y a pas de cloison étanche entre le fait neurologique et le fait psychiatrique. Il y a entre eux non pas identité mais continuité. Il n'y a et il ne peut y avoir qu'une série de troubles qui se distribuent aux divers échelons d'une hiérarchie des fonctions, j'allais dire des essences.

Ceci m'amène à vous faire part de la théorie dynamique des troubles mentaux que nous allons envisager maintenant après les deux conceptions du mécanisme intégral et du dualisme radical, lequel implique lui-même à son tour une part dangereuse de mécanisme.

Le fait psychiatrique est un fait psychique inférieur.

Le fait psychiatrique est en continuité avec la personnalité.

Le fait psychiatrique est conditionné par un processus.

Le fait psychiatrique est défini par sa structure.

Telles sont les quatre propositions qui résument la conception dynamiste. Nous envisagerons à propos de

chacune d'elles comment elle s'oppose aux conceptions mécanistes.

1° *Le fait psychiatrique est un fait psychique inférieur*

Les symptômes que nous observons en psychiatrie témoignent d'une faiblesse de l'activité psychique. Qu'il s'agisse de troubles de la mémoire, du jugement, de l'adaptation au réel, de la perception, de l'humeur, toujours le phénomène pathologique se présente comme l'expression d'un rendement inférieur, toujours il peut s'exprimer par cette formule : désintégration d'une fonction, échappement au contrôle, mode inférieur de pensée ou d'action. Le pathologique est accident, infirmité, faiblesse, impuissance, gêne, imperfection, et non pas déploiement, génie ou sainteté.

Qu'est-ce à dire, sinon qu'à l'égard de la fin de l'esprit qui est connaissance adéquate, adaptation, harmonie et contrôle, le trouble psychique marque une défaillance, un défaut, une erreur ?

Nous avons le schéma fondamental d'une hiérarchie de fonctions subordonnées les unes aux autres jusqu'à l'acte humain le plus intégral, le plus réfléchi, le plus efficace et le plus adéquat à l'objet qui en constitue la fin : le réel. Cette hiérarchie suppose un contrôle des instances inférieures par les supérieures. La disparition d'une fonction entraîne la prévalence des fonctions inférieures qui, intactes, constituent les symptômes. L'interprétation des symptômes ne doit pas se faire par les instances inférieures. L'interprétation de trouble ne peut se faire que par la disparition d'une fonction supérieure.

Aussi bien aucune des théories pathogéniques qui proposent l'explication du symptôme comme une *création* par le trouble, n'échappe à ce vice radical de vouloir expliquer le trouble (niveau supérieur) par la création de symptômes (niveau inférieur). C'est en ce point que la théorie dynamique s'oppose à la théorie mécanique. La

théorie mécanique suppose l'explication des instances supérieures par les inférieures comme s'il s'agissait seulement d'expliquer le complexe par le simple, l'ensemble par ses fractions. La théorie mécanique suppose le symptôme néoformé sans racines. La théorie mécanique considère ou tend à considérer le psychisme pathologique comme juxtaposé au psychisme normal et de même valeur que lui.

2° *Le fait psychiatrique est en continuité avec la personnalité*

Il est contenu dans la personnalité : le trouble le révèle. Il y a une continuité de fait entre la séméiologie psychiatrique et les mécanismes psychologiques normaux (erreurs, distractions, illusions, langage intérieur, passions, émotions, etc.). Les symptômes psychopathiques (délire, hallucinations, troubles du jugement, du comportement) sont secondaires à l'organisation même de la personnalité : je veux dire qu'ils sont engendrés par elle.

Il existe des symptômes *primaires* qui résultent de la disparition des fonctions supérieures (troubles des fonctions élémentaires : amnésie, troubles de la conscience, torpeur, confusion, etc.). Ces troubles primaires sont formels. Les troubles *secondaires* sont significatifs, c'est-à-dire qu'ils sont chargés de « relations de compréhension » avec l'ensemble de la personnalité psychique.

Les signes primaires ne s'observent pas seuls. L'évolution des troubles mentaux, en rétrécissant de plus en plus l'ampleur de la personnalité, en la décapitant toujours davantage, accède à des plans sous-jacents où il ne s'agit plus que de fonctions sensorio-motrices et instinctives, c'est-à-dire qu'elle aboutit sur le plan purement neurologique à une rupture en pièces détachées des fonctions spécifiques. Le fait neurologique est un fait de désintégration des fonctions sensorio-motrices qui s'opère à la base et pour ainsi dire dans les plans sous-jacents de la per-

sonnalité. En tant que les maladies et notamment les affections cérébrales produisent des désordres sur le plan neurologique et psychiatrique, la coordination des sciences neurologique et psychiatrique est une nécessité absolue.

Les rapports de la neurologie et de la psychiatrie ne sont pas conçus dans cette perspective par la théorie mécaniste. Il y a pour elle identité profonde et totale du fait neurologique et du fait psychiatrique. De même que nous voyions tout à l'heure que pour les mécanistes le symptôme psychiatrique était une création, le symptôme neurologique, étant un produit de l'excitation des centres, constitue, ici, le modèle auquel il faut réduire coûte que coûte le trouble psychique qui le déborde pourtant. Dès lors le symptôme psychiatrique, comme le neurologique, apparaît sans lien avec la personnalité : c'est un corps étranger que la maladie introduit. S'opposant à une telle vue statique des choses, la théorie dynamique, tout en garantissant et exigeant la coopération des disciplines neurologiques et psychiatriques, considère, dans la hiérarchie des fonctions de la vie de relation, le plan de la personnalité ou plan psychiatrique et le plan sensorio-moteur ou neurologique. Ce n'est qu'à l'extrême dissolution des fonctions psychiques, quand il n'y a plus de manifestations de personnalité, que les deux plans coïncident.

3° *Le fait psychiatrique est conditionné par un processus*

On pourrait définir la psychiatrie l'histoire naturelle des troubles de l'activité psychique. En tant que telle — et c'est son originalité — elle se soucie d'intégrer les faits psychopathiques dans la pathologie générale. C'est là l'exigence la plus profonde d'une science médicale. Cela peut être diversement interprété.

Il y a un esprit « primaire » en psychiatrie, malheureusement trop répandu : c'est le point de vue mécaniste. Pour cette doctrine, nous l'avons vu, le symptôme est

créé de rien ou plus exactement naît de la lésion : c'est la lésion qui est la condition nécessaire et suffisante du symptôme. Ce point de vue est d'autant plus répandu parmi les médecins psychiatres qu'ils sont précisément médecins. Car en médecine, en général, la méthode anatomopathologique a appris qu'à tels symptômes correspondait telle lésion. Transposé en neurologie ce point de vue un peu simpliste offre déjà des difficultés. La lésion peut y être conçue comme excitatrice ou inhibitrice, car la hiérarchie des fonctions est tellement manifeste et elle est rassemblée dans un si petit espace que les problèmes pathogéniques sont du plus haut intérêt pour la localisation et que l'on ne peut comprendre la séméiologie neurologique sans cette hiérarchie.

En psychiatrie, les choses sont encore plus compliquées. Dès qu'apparaît en effet le trouble « psychique », il implique la personnalité et il faut désormais compter avec elle. Or, vouloir dans ce domaine faire comme si elle n'existait pas, comme si elle ne collaborait pas avec la lésion pour faire le symptôme, comme si la lésion agissait en dehors d'elle, aboutit à la négation de toute psychothérapie, à la négation de toute analyse psychologique des troubles, à la négation de toute compréhension possible des états psychopathiques.

On est donc nécessairement conduit à envisager l'action du processus comme complexe et plus ou moins lointain. Le processus altère les fonctions supérieures et libère les fonctions sous-jacentes. Il opère par retranchements plus ou moins importants et successifs des instances inférieures de contrôle. On peut aller plus loin avec certains psychanalystes et prétendre que le trouble psychique n'est pas seulement une expression indirecte et lointaine d'un processus, mais qu'il peut se produire indépendamment de tout processus. C'est ce que nous allons envisager maintenant.

4° Le fait psychiatrique est un fait de structure

La séméiologie psychiatrique pour être correcte ne doit pas nous présenter sous le nom de symptômes des faits qu'il est impossible à l'état isolé d'étudier et d'analyser. En ce sens la séméiologie classique profondément mécaniste (idées délirantes, hallucinations, obsessions, impulsions, etc., conçus comme phénomènes isolés élémentaires et pathologiques en eux-mêmes), pour si féconde qu'elle soit, doit être rejetée. Il y a lieu d'y substituer une séméiologie des « structures ».

Les états pathologiques se présentent comme des « niveaux » de pensée et d'action qui ont leur physionomie, leurs caractères et leur évolution propre. La structure pathologique est l'expression de la nécessité ou tout au moins de la contrainte qui reflète le processus. En effet, tant qu'on ne « recoupe » pas la notion de structure par celle d'un certain déterminisme matériel, tant qu'elle apparaît purement psychogénétique, comme la psychanalyse la présente, le caractère pathologique des symptômes apparaît chancelant. Qu'il le soit dans le fait, cela est d'ailleurs certain, mais en droit on sera toujours fondé à les rejeter hors du cadre de la psychopathologie. Il n'y a aucun moyen possible d'introduire comme terme d'une analyse exhaustive du trouble pathologique une finalité, une puissance qui lui soustrait alors son caractère pathologique. Pour tant qu'il soit vrai qu'un cercle est *pratiquement* réductible à des lignes droites, son concept est irréductible à celui d'un polygone, forme complexe du carré.

De ce point de vue donc, la « structure » psychopathique, rattachable à un processus dont elle est l'expression (1), pour si complexes, profonds, envahissants que

(1) Soulignons ici que sous le nom de processus nous appelons l'ensemble du déterminisme matériel; troubles organiques, nerveux ou non, héréditaires ou non, qui conditionnent la structure.

soient les facteurs psychogénétiques qu'elle admet dans son mécanisme, est néanmoins irréductible à de pures tendances affectives.

Le caractère propre de la structure pathologique est d'être processuelle. Les critères de constance dans l'organisation, de processus joints aux critères d'infériorité de la pensée, constituent les critères concrets de psychopathologique.

Dans la conception dynamiste, les rapports avec la personnalité, admis dans la genèse et le déterminisme des symptômes, constituent cependant, au point de vue des critères, une difficulté importante que n'a pas à surmonter la doctrine mécaniste. Pour celle-ci, en effet, si elle se présente sous la forme d'un dualisme essentiel (qu'elle a cependant beaucoup de peine à maintenir pour ne pas glisser dans le panmécanisme qui tend à l'engloutir), la séparation du pathologique du normal et du mystique est beaucoup plus radicale. Sa position théorique est plus aisée. *Devant les faits* elle est insoutenable, car le fait pathologique n'est pas séparé à sa base, et comme au couteau, de la masse de la personnalité. Il n'en reste pas moins que c'est la raison de la séduction qu'elle exerce et à laquelle tant d'excellents esprits se prennent. La théorie dynamique, en présentant les faits psychopathiques comme soudés à leur base à la personnalité, se heurte au contraire à la difficulté de séparer radicalement le pathologique de ce qui ne l'est pas. Il n'en reste pas moins que la notion de *structure processuelle*, correspondant mieux aux faits, garantit entre les deux ordres une limite relative mais suffisante qui permet de poser la question du moral et du pathologique et, par delà, le problème de la liberté.

Si je me suis permis de vous présenter en détail la conception dynamique du psychopathologique, je l'ai fait sans la prétention puérile de vous offrir une vue originale des choses. C'est au contraire parce que je suis convaincu que c'est une conception qui est « dans l'air »,

qui réagit contre le matérialisme outrancier de la neuro-psychiatrie classique et qu'elle marquera, malgré les résistances qu'on lui oppose, des progrès certains au cours des années à venir. Je reviendrai dans la troisième partie de cet exposé sur sa valeur philosophique. J'en ai assez dit maintenant pour examiner devant vous les points litigeux que posent les rapports de la mystique et de la psychopathologie.

II. — Les points de litige possibles entre la mystique et la psychopathologie

Comment se présente dans son ensemble la psychopathologie? Nos malades s'étagent pour ainsi dire depuis les structures démentielles jusqu'aux structures névrotiques. Voici en quelques mots comment on peut classer les syndromes psychopathiques :

1° Structures démentielles;
2° Structures oligophréniques;
3° Structures confusionnelles;
4° Structures comitiales;
5° Structures thymiques;
6° Structures schizophréniques;
7° Structures délirantes paranoïaques;
8° Structures névrotiques.

Dans l'ensemble on peut dire que les relations de ces structures avec les processus qui les conditionnent sont d'autant plus étroites et directes que l'on va de la structure névrotique à la structure démentielle. C'est dire que c'est dans les quatre premiers groupes que les processus ont été le mieux individualisés, si bien qu'à ces structures correspondent presque toujours des maladies connues. Pour celles-là, il n'existe pour ainsi dire pas de question en litige. Tout le monde est d'accord pour

déclarer qu'un paralytique général, un idiot, un épileptique, un confus au cours d'un état toxi-infectieux, est un être considérablement réduit dans sa puissance. Pour les maniaques et mélancoliques, pour les schizophrènes, les choses sont également assez simples en raison du caractère cataclysmique des troubles qu'ils présentent. Il n'en est plus de même pour les sujets à structure paranoïaque ou névrotique.

En gros, pour tous les sujets des six premières catégories, c'est dans le degré de trouble qu'est la possibilité d'hésitation et de doute, mais le critère est ferme : on superpose l'analyse du cas particulier à la structure-type. Si les choses sont plus difficiles en pratique qu'en théorie, la voie est ouverte cependant à une méthode d'investigation qui est légitime et rigoureuse. Pour les sujets de structure paranoïaque et névrotique le critère est d'autant plus chancelant que l'écart est très considérable entre les symptômes et le processus qui les conditionne, que la question se pose même de savoir s'il y a un processus.

Voyons les choses d'un peu plus près.

Le groupe des névroses comprend de nombreux types cliniques. Nous ne parlerons que des deux plus importants : la névrose obsessionnelle et la névrose hystérique.

En ce qui concerne l'hystérie, considérée par Charcot comme une maladie organique, quelle a été l'évolution des idées sur cette affection ? Tout d'abord le groupe a été limité, et expurgé des simulations : pures supercheries (quoique ce concept de supercherie hystérique soit encore mal élucidé). Une grande partie des cas rangés dans l'ancienne hystérie ont été classés depuis, plus ou moins consciemment, dans la démence précoce ou états schizophréniques : ils ne présentent pas de sérieuses difficultés. D'autres sont placés dans le groupe des délires paranoïaques (c'est le cas notamment des hystéries délirantes et hallucinatoires qui vont de l'hypnose jusqu'aux délires

de possession ou d'influence). Reste le noyau hystérique le plus authentique, les aspects neurologiques de l'hystérie, la névrose d'imitation ou de sidération. Babinski, dont l'œuvre magistrale a été la recherche des critères positifs des paralysies organiques, a défini l'hystérie comme un effet de l'auto- ou de l'hétéro-suggestion pouvant être guéri par elle, d'où le nom de pithiatisme donné à ces troubles. La psychanalyse a creusé les conditions de cette suggestion et avance qu'il s'agit dans la névrose hystérique d'une névrose de transfert, où il y a déplacement et « camouflage » sur le plan des fonctions physiologiques de certains complexes instinctivo-affectifs. Enfin toute une série de travaux récents a tenté de fonder à nouveau les troubles hystériques sur des désordres des fonctions cérébrales ou mésencéphaliques. Quoi qu'il en soit au point de vue du problème qui nous intéresse, remarquons que sont sortis de l'hystérie les cas de délire qui posèrent les problèmes les plus difficiles et dont nous parlerons plus loin. Les « stigmates » hystériques, la plasticité des symptômes, posent cependant la question de leur analogie avec les phénomènes mystiques. Là encore et surtout c'est le caractère total des phénomènes et de la mentalité, la notion de *structure hystérique* qui doit aider au diagnostic. Le caractère outrancier, caricatural, théâtral du comportement, l'incapacité où sont de tels malades d'avoir un comportement adapté, l'absence d'harmonie dans le développement de la personnalité, sont évidemment des signes de première importance. Si, comme cela est possible, les études sur l'hystérie la rattachaient à des troubles cérébraux qui s'exprimeraient par des isolements, des sidérations de fonctions motrices, le diagnostic deviendrait encore plus aisé.

En ce qui concerne la névrose obsessionnelle, les choses ne se sont pas passées du tout de la même façon. L'obsession a d'abord été rattachée à des désordres de l'humeur (délire émotif) ou à l'impulsivité des dégénérés. Ce

n'est que depuis les études psychanalytiques que la profondeur psychologique de l'obsession est connue et a été mise en lumière selon les lois des mécanismes inconscients, de telle sorte qu'il semble bien que ce soit la zone d'élection pour l'application des théories freudiennes.

L'obsession et ses corollaires cliniques : la phobie et l'impulsion névrotique, sont conçus par Freud comme des manifestations, des pulsions inconscientes réprimées et qui dénotent une organisation de type très infantile de la personnalité. Le stade du développement auquel correspond la mentalité, la « structure » obsessionnelle est le stade où l'enfant est étroitement attaché à des tendances autolibidineuses et aux punitions qui en sont la contrepartie. L'obsession représente donc une ambivalence, une ambiguité fondamentale. Le sujet est attaché comme à un assouvissement libidineux plus ou moins symbolique et satisfait par le caractère nécessairement anxieux de l'obsession, le besoin d'en être puni. La théorie de M. Janet, connue sous le nom de psychasthénie, est plus formelle. Pour lui, l'obsession est due à un abaissement du niveau de la tension psychologique. Il n'est peut-être pas présomptueux de penser que l'avenir conciliera ces deux points de vue en montrant que la structure obsessionnelle ne peut se trouver réalisée que par des facteurs de fléchissement de l'activité psychique qui exigent des conditions biologiques, mais qu'il est exact que la mobilisation des complexes idéo-affectifs soit inexplicable sans le mécanisme freudien. En tout état de cause, le problème que pose la névrose obsessionnelle est celui du scrupule. La structure obsessionnelle est trop connue et bien déterminée pour qu'il ne soit pas relativement facile de distinguer l'obsession du scrupule, car il ne servirait de rien, c'est ce que nous verrons plus loin, de prétendre que, puisqu'on trouve le scrupule dans l'obsession avec son mécanisme pulsionnel bien caractérisé, on ne se dégagera que difficilement de l'idée qu'à la base de tout

scrupule ou de toute croyance se trouve un complexe analogue.

Nous pouvons donc dire qu'en matière de névroses, malgré que la position soit plus difficile à défendre, la notion de structure pathologique est très suffisante pour permettre le diagnostic. Mais on conçoit que des troubles si près de la simulation d'une part, si près du scrupule de l'autre, comportent dans leur forme symptomatique de grandes analogies avec des états psychiques que l'on ne peut pas, sous peine d'effacer irrémédiablement la notion de pathologique, considérer autrement que comme des manifestations de l'activité psychique dans sa forme la plus humaine.

A propos des structures paranoïaques nous allons nous heurter aux mêmes difficultés. Précisons d'abord que la conception des délires paranoïaques prend tout son sens dans l'opposition des délires paranoïaques et paranoïdes. Les seconds font partie ou gravitent autour de la démence précoce et des états schizophréniques. Ils sont solidaires de la dissociation de la personnalité et à ce titre ne présentent que peu de difficultés, comme nous l'avons laissé entendre à propos des structures schizophréniques. Les délires paranoïaques, par la clarté et l'ordre de leur développement, leur caractère affectif et souvent passionnel, l'absence de troubles grossiers de l'intelligence, par la polarisation cohérente de leur système, par leur possibilité de « contagion », leur perméabilité à l'analyse psychologique, représentent une structure dont le caractère pathologique est comme pour les névroses moins évident que dans les autres états psychopathiques. On range non seulement sous ce nom un ensemble de délires qui, en grande partie, ne sont pas ou sont peu hallucinatoires (délires passionnels, délire d'interprétation), mais aussi — c'est la tendance qui se révèle chaque jour davantage — le groupe des psychoses d'influence et hallucinatoires qui n'entrent pas dans les structures para-

noïdes. C'est dans ce dernier groupe que l'on range, depuis que l'hystérie a été démembrée, tous les délires d'influence et de possession hystérique. Dans l'école mécaniste qui, comme nous l'avons vu, une fois accepté le caractère pathologique de certains états, se trouve entraînée à considérer tous les états plus ou moins analogues comme pathologiques, la position est très simple : tous les sujets qui expriment des croyances en une action surnaturelle sont des malades. Ce sont des délirants et des hallucinés.

Précisons une fois encore le caractère beaucoup plus large de la conception psychiatrique dynamique. Elle n'est pas conduite par son principe à cette extension systématique. En mettant en évidence toute la part de la personnalité — on pourrait dire de la responsabilité — dans la structure pathologique (et cela d'autant plus que nous avons affaire à des structures moins directement processuelles), la conception dynamique se heurte à des difficultés de discrimination certes, mais n'escamote pas un problème qui doit se poser.

Ce que l'on trouve à la racine de ces structures paranoïaques et qui les apparente aux névroses, c'est le rôle considérable des affects refoulés ou conscients : plus l'affect est refoulé, plus il prend la forme hallucinatoire ou d'influence. Mais ce que l'on trouve accru, il faut bien le dire, c'est, sous une forme discrète mais que je crois de plus en plus nécessaire, des facteurs de déséquilibre organique, discrets certes, mais toujours existants (facteur dégénératif, processus discrets, etc.). Si bien que là encore nous avons affaire à une structure peu apparente parfois mais réelle et d'une remarquable constance : développement insidieux, moments féconds d'organisation du délire, prévalence des affects refoulés, systématisation d'un système idéique riche en superstructures, mais pauvre à sa base. Du point de vue des problèmes mystiques, la discrimination se fera précisément par l'analyse de cette structure dans les cas particuliers, pour dépister les

délires parmi les allégations d'extase et d'inspiration divine.

Je ne veux pas quitter ce terrain sans aborder très rapidement le problème des hallucinations, qui trouve là une place de choix.

La théorie mécaniste des troubles mentaux s'est emparée du concept de l'hallucination que lui tendaient les psychologues et psychiatres qui la conçoivent comme un élément de connaissance hétérogène, une simple sensation inadéquate. Une telle définition exigeait l'explication mécanique à un point tel que les prétendus faits et découvertes pseudo-physiologiques des centres d'image et du déclanchement hallucinatoire par choc, frottement ou excitation de molécules cérébrales ou nerveuses, étaient pour ainsi dire en entier contenues dans ses termes. Il est d'ailleurs facile de remonter, comme nous le verrons tout à l'heure, aux conceptions mécaniques des cartésiens, où nous rencontrons déjà dans son entier la théorie mécanique des hallucinations (Malebranche).

Or s'il est un groupe de faits où une telle conception devait trouver son application la plus simple, ce sont bien ces délires hallucinatoires où la forme hallucinatoire paraît précisément le trait essentiel et même unique de la maladie, sans qu'il y ait de grands désordres intellectuels — tout au moins apparents. De plus, la nécessité de fonder ces délires sur un processus amenait fatalement, une fois la théorie mécanique de l'hallucination admise, à baser le délire sur un pullulement de sensations hallucinatoires, c'est-à-dire inadéquates. Les choses apparaissent alors très simples. C'est pourquoi certains esprits adhèrent à une telle conception avec un aveuglement qui fait plus honneur à leur goût pour le facile, voire le naïf, qu'à leur besoin allégué de clarté. C'est sur ce point singulier et fondamental que la conception dynamique des troubles mentaux doit porter son effort, car de la conception de l'hallucination dépend toute la psychiatrie.

Le fait que, chez ces délirants, l'hallucination verbale prédomine, les relations que celle-ci soutient à sa base avec le délire, l'organisation spéciale de l'affectivité, les conflits inconscients qu'elle exprime, permettent de voir dans l'hallucination autre chose que pure passivité : elle représente un investissement des automatismes idéo-affectifs par une attitude fondamentale d'objectivation. Est-ce à dire qu'il sied de considérer ces délires comme le simple développement des mécanismes psychogénétiques qui constituent leur substance? Nous ne le pensons pas, et nous croyons au contraire qu'il faut mettre en évidence des « moments féconds », des états de trouble de la conscience, du contrôle, qui marquent les dernières étapes de leur développement sans donner cependant au tableau clinique la marque d'une rupture profonde de la personnalité, comme cela arrive dans les délires paranoïdes. Dès lors, les hallucinations que nous rencontrons en psychiatrie affectent non pas un mode univoque et simple de manifestation, mais plusieurs aspects. Tantôt les hallucinations se présentent dans des troubles profonds de la conscience, et la dissolution fonctionnelle altère souvent alors le plan visuel comme dans le rêve; tantôt elles sont l'expression d'une désorganisation de la personnalité, comme dans les états paranoïdes et notamment dans la démence précoce; tantôt elles sont doublées, dans les états crépusculaires de la conscience, de sentiments d'étrangeté, de suggestion, d'emprise; tantôt enfin elles représentent une attitude hallucinatoire. Ce sont ces deux derniers aspects qui prévalent dans les délires hallucinatoires d'influence et de persécution paranoïaque. — Mais, dira-t-on, il y a bien des cas où les hallucinations se présentent à l'état isolé, très esthésiques, très sensorielles? Oui, en dehors des cas où la « sensorialité » n'est que corrélative aux troubles de l'activité psychique (états de délires plus ou moins aigus). Il y a des phénomènes sensoriels qui sont très voisins des illusions d'optique ou acoustiques, mais qui restent sur un plan

de désintégration fonctionnelle partielle, comportant généralement une croyance oscillante et peu extensive dans l'objectivité des images hallucinatoires : c'est l'hallucinose que l'on rencontre précisément dans les syndromes neurologiques, dont nous disions plus haut qu'ils se caractérisaient par le peu d'intervention de la personnalité dans leur déterminisme.

Dans une telle conception, comment se présente le problème mystique de l'extase? Il est clair que, en renonçant à voir dans l'hallucination toujours et uniquement un produit positif d'automatisme pathologique du cerveau et en intégrant l'hallucination dans des cycles ou des tranches de troubles plus vastes, nous nous enlevons d'une part la possibilité de trancher nettement entre l'hallucination et l'imagination, mais que, d'autre part, nous obtenons des critères plus sûrs, ceux de la structure même des délires, tels que la clinique nous les présente. Si bien que pour les cas d'hallucinations avec troubles neurologiques d'instance inférieure comme pour les délires paranoïdes avec troubles du langage, autisme, remaniement paralogique de la personnalité, les choses sont relativement faciles. La difficulté essentielle — nous revenons toujours au même point — réside dans les structures hallucinatoires paranoïaques. Nous ne pouvons que répéter ce que nous avons dit précédemment; c'est qu'il y a des raisons cliniques et pathogéniques (rôle des toxi-infectieux notamment et des tares héréditaires) de penser que les structures paranoïaques ont une physionomie propre et pathologique. Par conséquent, si le problème est plus difficile, il n'est pas impossible à trancher à mesure que l'histoire naturelle des délires paranoïaques le précisera. Mais d'ores et déjà ce que nous savons de ces délires permet de dire si les visions ou extases en font partie ou non.

Si donc, à certains points particulièrement délicats, la discrimination entre les états pathologiques et les états mystiques est difficile, elle n'apparaît nulle part impos-

sible, puisque le critère essentiel est un critère de fait : la structure pathologique telle qu'elle se révèle à l'observation des troubles mentaux. Si la dichotomie est moins absolue dans la conception dynamique, elle est aussi moins simpliste et au fond plus solide. Elle est plus solide, car, à vouloir placer le pathologique dans un plan hétérogène comme le veulent les mécanistes unicistes ou dualistes, on est fatalement obligé de douer les perturbations matérielles d'une valeur de création (« du cerveau, *donc* de la pensée » !) qu'on ne peut plus limiter : à chaque état psychique propre la théorie mécanique étendra son modèle d'explications.

Dans la théorie dynamique des troubles mentaux, au contraire, qui admet par la considération des faits que les troubles mentaux consistent essentiellement dans des perturbations de l'activité psychique et de la personnalité normale, allant des troubles fortement psychogénétiques jusqu'à la limite des troubles neurologiques, la notion de psychopathologie est solidaire de celle de structure dont le modèle trouve fatalement sa limite dans l'observation. La « structure » est en effet d'ordre essentiellement séméiologique : la notion même de structure n'est pas concevable sans une analyse clinique approfondie. Dès lors elle existe ou elle n'existe pas dans le cas particulier et, étant un *ensemble*, il ne suffit plus de se trouver en présence d'*un fait* de la vie intérieure inaccoutumé pour le réduire à être pathologique.

III. — La valeur philosophique et mystique du fait psychopathique

1) *La valeur de la pensée morbide*

Les psychiatres sont familiers avec un problème qui se pose pour eux chaque jour, celui de la responsabilité d'un criminel. Certains répugnent à dire leur mot en

cette matière, n'apercevant pas qu'il s'agit du fondement même de leur science, de son postulat le plus essentiel. L'aliéné n'est pour eux qu'un être « *antisocial* », ils s'appliquent (s'aveuglant eux-mêmes) à le traiter comme un « antisocial », tel un lépreux, un scarlatineux ou un variolique. La question de responsabilité ne se pose pas pour eux, car tout le monde est irresponsable, disent-ils. Or, par un paradoxe extravagant, ce sont souvent ceux qui soutiennent que le criminel ne doit être considéré par la science que comme un antisocial, qui réclament avec le plus d'insistance son placement à l'asile, car il serait « injuste » de l'envoyer en prison. J'entends bien que c'est sous le couvert d'un diagnostic et par la considération de sa maladie que le criminel ne peut pas, sans honte pour la société, être remis à des gardiens de prison. Mais comme la « maladie mentale » se confond avec le concept d' « antisociabilité », on voit à quelles conséquences extrêmes on va : tous les délinquants et tous les criminels sont des malades.

Est-il bien vrai pourtant que ce point de vue puisse s'étendre indéfiniment même dans l'esprit de ceux qui le défendent? Certainement pas : ils sont les premiers à se placer au point de vue moral pour réclamer l'irresponsabilité et ils seraient les premiers stupéfaits si un jour la société était organisée de telle sorte que toute escroquerie, tout assassinat aboutisse légalement à cette « sanction thérapeutique » : le placement de l'auteur du crime ou du délit dans un établissement hospitalier. Il faut pousser jusqu'à ce degré d'absurdité leur doctrine pour leur montrer son inanité, car ils ne voient pas ou ne veulent pas voir que le concept d'aliénation mentale est inséparable de celui d'irresponsabilité, qu'il le suit comme l'ombre son objet. — Dès lors, qu'ils soient assez judicieux pour le voir ou non, les psychiatres sont constamment sollicités par des questions qui se formulent sous cette forme générale : Tel individu est-il maître de lui, libre ou pas?

Je crois qu'il est important de prendre acte de cette attitude. Nous pouvons en distinguer par un autre biais l'importance cruciale.

La psychiatrie est une science récente. De quand date-t-elle? De l'époque de la Révolution française. Le développement des institutions d'assistance, le Code Napoléon, ont certainement été d'une grande importance pour son organisation et son développement. Qu'est-ce à dire, sinon que c'est au moment où sont passés dans la structure sociale les concepts de liberté individuelle, des droits de l'homme, qu'est apparue la nécessité de limiter ces droits et cette liberté en légiférant sur les individus qui ne « jouissent pas de toutes leurs facultés »? Cette base idéologique de la psychiatrie, on peut en trouver les racines dans l'histoire des idées jusqu'à l'époque où s'est consacrée dans la philosophie une sorte de schisme entre la matière et l'esprit, le phénomène et le noumène. L'exaltation de la jouissance individuelle, de l'idéalisme, du subjectivisme, devait nécessairement conduire à cette idée que la psychopathologique est le résultat de la matérialisation de la pensée, et à son corollaire que le pathologique se meut dans un plan radicalement différent de celui de la liberté. La consommation de ce dualisme transcendant, après Descartes et Kant, a permis d'envisager *le fou comme une machine.* De son développement historique procède donc cette orientation mécaniste de la psychiatrie. Elle a séduit les spiritualistes parce qu'elle débarrassait la psychologie humaine de ses plus lourdes attaches au corps. Elle a séduit les matérialistes, car de la conception mécaniste des troubles mentaux il n'y a qu'un pas à faire pour accepter la conception mécaniste de l'esprit. C'est ce dernier point que nous avons déjà mis en lumière. Revenons-y encore, car c'est là ce que j'aurais désiré souligner le plus nettement devant vous.

Une fois admis que la folie est la conséquence directe des troubles cérébraux, que le cerveau moud de l'erreur, que le mouvement accidentel de ses molécules peut créer

des hallucinations, du délire, des obsessions, de l'anxiété, etc., que deviennent les mécanismes psychologiques normaux qui y correspondent, les perceptions, les croyances, les tendances, les émotions? Comment alors combattre cette idée que le cerveau crée accidentellement de la pensée? Je le demande. Qui ne voit, quand on réfléchit au fond du problème, que sous cette aisance apparente, issue d'une séparation radicale entre le psychiatrique ou domaine de la nécessité et le psychologique ou sphère de la liberté, une fois admis le mécanisme dans l'un, on ne peut plus l'arrêter dans l'autre, car dans ce parallélisme à un point correspond un autre point, et ce que l'on admet pour l'un il faudra l'admettre pour l'autre?

Or, et là encore je me permets d'insister, si cette conception de fou-machine est séduisante à première vue, et elle l'est par l'idéologie si commune dont elle procède, en fait l'observation nous révèle que les choses se passent autrement. Il y a entre l'acte libre et l'acte du dément le plus complet une série de dégradations indéfinies. C'est à ces dégradations moyennes que correspondent les structures paranoïaques et névrotiques. Un fou — fou parce que antisocial, dit-on — n'est pas réduit à rien et les troubles qu'il présente ne sont pas réductibles à une simple prolifération mécanique de croyances ou de tendances. Cela, la théorie mécaniste le présente ainsi, mais je le dis, avec peu d'autorité, certes, mais je le dis sincèrement comme l'observation quotidienne me le montre : cela n'est pas ainsi.

C'est pour répondre à cette nécessité de restituer un contenu à la forme psychopathique trop schématique que le mouvement *psychanalyste* est né. Rappelons ce que nous disions plus haut, qu'il fallait rechercher jusqu'à Descartes et Malebranche la conception du fou-machine. A partir de l'idéalisme kantien il est banal de constater deux mouvements d'idées : celui de la conception positiviste de la science avec son mécanisme foncier, celui du subjectivisme qui a trouvé dans Schopenhauer une de

ses expressions les plus géniales. Pour lui la représentation et l'action ne sont que le développement pour ainsi dire dialectique et explicite de la volonté. Or il y a entre la *libido* de Freud et la volonté de Schopenhauer plus qu'une analogie à mon sens, une très profonde identité, si bien que l'on pourrait, je crois, assez facilement montrer que la métaphysique de la psychanalyse c'est la métaphysique schopenhauerienne. La force d'organisation de la personnalité humaine est un élan libidineux qui se coule dans toutes les manifestations psychiques et les « informe ». De cet élan primordial, de son reploiement dans l'inconscient, de ses émergences constantes et symboliques, est faite notre vie psychique. Si bien que les pulsions libidineuses sont le moteur de l'intelligence, de la pensée et de l'action humaine. La folie est profondément significative. Elle est l'expression de conflits inconscients, de tendances refoulées, elle est essentiellement symbolique. Tels sont les traits essentiels de ce subjectivisme affectif qui représente une découverte singulièrement originale dans l'histoire des idées.

En fait le freudisme a raison en nous montrant le psychopathologique baigné, si l'on peut dire, d'inconscient et plein des instances inférieures de la personnalité. Sa position, au point de vue de la liberté, est catégorique : il n'y a pas de liberté, il n'y a qu'une illusion de liberté qui, satisfaisant aux tendances libidineuses, les flatte. Et pourtant, à y voir de plus près, tous les mécanismes psychanalytiques apparaissent comme des conflits fondamentaux entre le moi et le ça ou leurs diverses formes, et c'est à des mécanismes moraux que Freud se réfère (car par-delà Freud il y a Schopenhauer, et par-delà Schopenhauer, Kant). La force répressive, pas plus que la force libidineuse, n'est pas qualifiée dans le système. Tout se passe comme si la conscience psychologique se confondait avec la conscience morale.

Puisque je suis en train d'esquisser des vues hypothétiques, par touches d'ailleurs bien légères et dont cha-

cune devrait, pour avoir quelque valeur, être approfondie, j'irai jusqu'au bout de ma pensée. N'y a-t-il pas une profonde analogie entre le conflit freudien et la lutte entre le bien et le mal, telle que la religion la conçoit? Oh! je sais toutes les différences qui peuvent les séparer, mais il n'est peut-être pas vain de les rapprocher. Envisagé dans cette analogie, le problème de la liberté peut être conçu un peu différemment que ne se l'imagine le freudisme. Ce qu'elle exige avant tout dans l'ordre psychologique, c'est la prévalence des valeurs affectives sur l'activité psychique dans son ensemble, c'est la notion d'un inconscient maître de la personnalité. Or, en fait, si le choix est commandé par le mobile, s'il se produit même dans l'inconscient, il faut bien qu'il y ait une organisation de cet inconscient sur un mode essentiellement moral. C'est-à-dire que contre le principe du plaisir se dresse celui du devoir.

La position du problème de la liberté n'est ni plus ni moins difficile dans la théorie psychanalytique que dans les autres conceptions de l'activité humaine. Il reste en marge de la psychanalyse pour ainsi dire la possibilité d'appliquer au choix un principe de liberté. L'analyse freudienne, en décomposant une mentalité dans une série de motivations inconscientes, rétablit l'histoire, le drame et l'enchaînement de ce qui a été dans le temps, mais n'efface pas la contingence et la liberté des choix successifs. Aucune psychanalyse ne se ressemble. Seuls des mécanismes constants sont mis en évidence, et encore il n'est pas bien sûr qu'ils ne soient pas dans la réalité constamment « offerts » selon les termes positifs et négatifs qui reviennent constamment : « désir ou crainte », « satisfaction ou punition », etc., de telle sorte qu'il y ait constamment place pour un choix et une responsabilité. Quoi qu'il en soit, la notion de psychopathologique élaborée dans le cadre d'une conception dynamique à la base des troubles psychiques admet des mécanismes qui, en faisant intervenir la personnalité, appellent les mécanis-

mes freudiens. En fait, l'analyse des mentalités morbides révèle, et souvent « à fleur de peau », des mécanismes de ce genre. Ce qui révèle la nature pathologique de la mentalité, c'est précisément l'extrême rigidité, les fixations des complexes idéo-affectifs, leur extrême résistance, c'est le fait de sentir des organisations cristallisées qui troublent le jeu normal de l'offre et de la demande de plaisir et de devoir. La structure psychopathologique admet plus ou moins de mécanismes affectifs, mais elle paraît irréductible à une telle psychogénèse. C'est dire que la structure psychopathologique commence seulement avec le poids, sinon de la nécessité, du moins de la contrainte. MAIS C'EST DIRE AUSSI QU'IL N'Y A PAS CE HIATUS, CE FOSSÉ, CET ABÎME QUE L'ON VOUDRAIT CREUSER ENTRE LE FOU ET LE NORMAL.

Voilà ce qui donne tout son sens à la conception dynamique et ce qui l'étaie fortement sur l'analyse des faits psychopathiques.

Cette conception, pourra-t-on dire, n'est-elle pas elle-même entachée de ce subjectivisme dont nous parlions tout à l'heure et notamment de sa forme la plus moderne : le bergsonisme? C'est un autre aspect encore des questions générales que posent les problèmes psychiatriques que nous allons envisager. Que disons-nous? Ceci : il n'y a pas entre la folie et ce qui ne l'est pas un abîme, celui qui séparerait de l'exercice libre de la pensée le mécanisme matériel. La folie est en continuité d'essence avec le psychisme normal. Ce qui les distingue, ce sont des formes de structures anormales, en ce sens que pèse sur elle une certaine impuissance, une certaine contrainte qui vient de processus accidentels. Nous dirons que ces structures psychopathologiques sont inférieures à l'activité normale, car toujours on observe chez elles la disparition de certaines capacités. Elles sont d'autant plus inférieures qu'elles paraissent dépendre plus étroitement du processus, c'est-à-dire qu'elles impliquent moins la réaction de la personnalité. La conséquence de ces per-

turbations psychiques est l'erreur et le désordre dont nous aurons à apprécier l'exacte valeur.

La philosophie de Bergson est dirigée contre l'atomisme psychologique et le sensationnisme : elle montre l'esprit émanant de la matière, s'épanouissant dans des formes rationnelles qui l'emprisonnent. La régression pathologique ne peut être conçue dans un tel système que comme un reflux, une contraction de l'énergie spirituelle, et pour tout dire, l'ascension de l'esprit ne se faisant pas sans une prise plus profonde de la pensée par son adaptation au réel qui la glace et la fige, sa descension n'est plus une régression. La conception que constamment j'ai tenté d'esquisser bien maladroitement et naïvement devant vous exige au contraire un dynamisme plus réaliste. La démarche de la pensée doit être un épanouissement dans la vie rationnelle pour que sa régression ait la valeur qu'elle a dans le fait psychopathique. La pensée est foncièrement réaliste depuis ses implications vagues, rudimentaires et inachevées jusqu'à son déploiement total. Je n'en dis pas plus, espérant seulement que peut-être une fois encore le Docteur angélique pourra donner tout son sens spirituel à ces pauvres et fragiles velléités intellectuelles.

2°) *La valeur mystique des psychopathes*

Que l'aliéné ne soit pas cette mécanique que quelques-uns se représentent, c'est une vérité d'expérience que quiconque qui a vécu dans les asiles ne peut pas méconnaître. L'Église dans sa sagesse ne refuse pas ses sacrements à ces êtres déchus, frappés, mais qui portent encore sinon la flamme du moins l'étincelle du drame humain. Si l'attitude de ceux-là qui voient dans leurs troubles une sorte de pourriture infectant l'esprit à sa base peut être (s'ils sont conséquents avec eux-mêmes) celle d'un médecin qui se penche sur la gangrène mais

ne la console pas, la charité trouve au contraire à s'exercer dans le cœur de l'homme qui contemple encore dans son prochain sa propre image. C'est que toutes les « expériences », les « croyances », les actions de l'aliéné, si elles n'accèdent pas au degré requis pour être conformes à la raison humaine, si elles sont décapitées, ne sont pas pour autant négligeables. Il est même assez touchant d'observer les vertus et les ferveurs de ceux qui doivent justifier la parole du Christ : « Heureux les pauvres d'esprit... »

Or, parmi les manifestations de l'aliéné, les croyances, les sentiments, les « expériences » mystiques sont fréquentes. Quelle valeur peut-on leur accorder?

Il est clair que l'on ne peut pas, comme le mécanisme intégral l'exige, déclarer qu'elles n'en ont aucune. Quand on remarque chez les épileptiques une propension curieuse aux croyances mystiques, au rayonnement divin, le problème n'est pas épuisé en remarquant que les malades de cette sorte sont, au cours de leurs crises ou de leurs équivalents, plongés dans des états ineffables dans lesquels ils ont l'impression de communiquer avec l'essence des choses. Encore moins peut-on en tirer la conséquence que tous les mystiques sont des épileptiques ou quelque chose d'analogue. Il semble que s'il y a lieu — et c'est une question que je pose — de distinguer des formes hautes, constructrices de la vie spirituelle et des intuitions de la foi telles qu'on peut les rencontrer chez les enfants : c'est de ces dernières que pourraient être rapprochés ces élans mystiques considérés dès lors ni comme une preuve manifeste de sainteté, ni comme une simple conséquence de l'action d'un processus purement matériel. Les croyances mystiques des aliénés, si elles ne renseignent qu'imparfaitement sur leur valeur spirituelle, témoignent peut-être de l'action de la personnalité sous-jacente et dans une certaine mesure intacte.

Ayant ainsi brisé le cercle dans lequel ce mécanisme menace d'emprisonner toute philosophie religieuse et toute théologie mystique en plaçant à sa base des symp-

tômes mécaniquement créés par le déterminisme lésionnel, ayant montré que le mécanisme se heurte irrémédiablement à la difficulté d'accéder aux formes élevées de l'activité humaine, ayant dénoncé son « minimisme » fondamental, ayant essayé d'y substituer une conception qui présente les états psychiques dans leur ensemble, non pas comme classables par leur base et leur détail en des espèces distinctes mais comme des « touts significatifs », des genres hiérarchisés reconnaissables à leur efficience, à leur valeur rationnelle et morale, nous sommes nécessairement conduits à opposer aux structures psychopathiques mystiques, fixes, pauvres, stéréotypées, des états mystiques dont la valeur spirituelle doit éclater dans les critères positifs de la sainteté tels que la théologie les étudie, états mystiques irréductibles aux critères positifs des structures psychopathiques.

Conclusions

Le but de cette étude est de poser des problèmes et des méthodes. Chemin faisant, il me semble que nous avons pu fixer les termes des uns et les linéaments des autres.

Il s'agit d'abord de savoir quelle conception mécaniste, dualiste ou dynamique des troubles mentaux paraît être le plus près des faits. Je n'hésite pas, pour ma part, à prétendre que seule la conception dynamique cadre avec la généralité des faits.

Il s'agit de déterminer les conséquences que peut avoir pour les problèmes mystico-pathologiques le choix de l'une ou de l'autre conception. Pour ma part, je crois que si le mécanisme intégral et indéfiniment extensif est la négation même des problèmes mystico-pathologiques, le dualisme systématique, en adoptant le mécanisme sur le plan pathologique, se trouve fort embarrassé pour échapper à ces schèmes et à ces modèles d'explication dans l'ordre spirituel. Les critères de détail auxquels réduit le

fait d'admettre que le pathologique repose sur une somme d'éléments inférieurs sont effectivement tout à fait fragiles et conjecturaux.

Il s'agit également de confronter la conception psychopathologique admise avec les enseignements de la théologie.

Quant aux problèmes particuliers et concrets, ils gravitent tous autour de la question des *critères*. La valeur des critères dépend de la valeur des tests pathologiques. Les psychiatres peuvent fournir des analyses de « structures pathologiques » en fournissant les raisons pour lesquelles ils les considèrent comme typiques. Les théologiens doivent fournir des critères positifs de la valeur spirituelle. C'est dans les *cas particuliers* que la confrontation des points de vue doit se faire.

Je pourrais poser à partir de l'exposé que je viens de faire bien d'autres questions. Il me suffit de dire, en terminant, qu'elles se répartissent en deux classes : des questions générales et pour ainsi dire « de droit », des questions particulières « de fait ». Je vous proposerai, si la discussion qui doit s'instituer montre la possibilité de poursuivre ces études, c'est-à-dire si un certain nombre de médecins et de théologiens peuvent se mettre d'accord sur une base d'études, celle que je viens d'exposer ou quelque autre, de concevoir le travail de ce groupe selon deux modalités : examens de questions particulières touchant au diagnostic des structures psychopathiques, examen annuel par exemple de quelques questions générales touchant les rapports doctrinaux et philosophiques de la philosophie religieuse et de la psychiatrie.

∴

Je crois être parvenu tant bien que mal au bout de la tâche qu'on m'avait fait l'honneur de me confier et que j'avais acceptée bien légèrement comme vous venez de

vous en rendre compte. Cette tâche, comme je vous le disais en commençant, je ne l'ai acceptée que parce que je cherche cette « connaissance totale » des choses qui restent toujours si rebelles et troublantes, notamment dans le domaine de la psychopathologie, car là, à la difficulté de les saisir, s'ajoute le vice des perspectives dans lesquelles nous essayons de les regarder sans être assurés de les voir dans leur plénitude et leur réalité. Notre collaboration, la confrontation de nos points de vue puissent-elles nous en faire approcher !

Dr Henri Ey,
Ancien chef de Clinique
des Maladies Mentales à la
Faculté de Paris.

Trinité et Missions Divines

Je détache de ma prochaine chronique de théologie spirituelle ces quelques pages où mes réflexions ont pris plus de développement qu'il ne convient au cadre d'une chronique. Elles concernent, à propos des deux traités latins du P. Galtier et du P. d'Alès sur la Trinité (1), les thèses sur les Missions et l'habitation en nous des trois divines Personnes.

Caractérisons d'abord brièvement ces traités. Le P. Galtier construit le sien sur le type des manuels : thèses aux paragraphes bien distincts, énoncés en gros caractères : cela aide à la clarté. Mais, sans avoir recours à ce mode de présentation, le P. d'Alès nous offre une pensée plus lucide encore, où s'enchâsse (car la théologie positive domine) une grande richesse de textes et de citations.

Sur le problème de l'habitation divine et des Missions, le P. Galtier reprend la thèse développée par lui dans son volume *L'habitation en nous des Trois Personnes*. On sait sa solution. Voici en bref comment je l'entends : On reproche au P. Gardeil d'avoir, à la suite de Jean de Saint-Thomas, cherché le *formel* de la nouvelle présence divine, l'inhabitation, dans l'*activité* de connaissance et d'amour surnaturels de Dieu, voire au point culminant de cette activité en sa phase terrestre, dans l'expérience mystique. On estime que la relation de l'*habitus* à son objet auquel le P. Gardeil fait appel pour rattacher à la grâce elle-même la « venue » des Trois Personnes ne résout rien : cela est purement potentiel (Galtier, *Habitation*, p. 181). On cherche dès lors le principe de l'habitation divine dans la grâce sanctifiante elle-même, participation à la nature divine : Si les divines Personnes vien-

(1) *De SS. Trinitate in se et in nobis*, auctore Paulo Galtier, S. J. Beauchesne, 1933. — *Prima lineamenta Tractatus dogmatici de Deo Trino quem in Instituto catholico parisiensi habebat Adh. d'Alès S. Th. L.* Beauchesne, 1934.

nent en nous, antérieurement à toute connaissance et amour actuels, c'est que la grâce est elle-même participation à la Déité, supposant dans son origine une dépendance très particulière à l'égard des Personnes divines. Causalité exemplaire, sans doute, mais qui nous relie de façon unique aux divines Personnes, en sorte qu'elles ne sont au terme de nos activités de grâce, comme objet, que parce qu'elles sont d'abord au principe de la grâce sanctifiante elle-même. « On comprend d'après cela le sens auquel se doit entendre le mot souvent redit de saint Thomas : « *in ipso dono gratiae gratum facientis Spiritus Sanctus habetur et inhabitat homines* ». Y habiter ainsi ne tient pas pour lui au fait même de nous mouvoir à poser des actes de connaissance et d'amour dont il est lui-même l'objet, mais au fait antérieur d'avoir produit en nous le don, qui nous rendant semblables à lui nous a rendus capables de ces actes » (*Habitation*, p. 235).

J'avoue que cet aspect du problème m'avait, voici longtemps, séduit. J'y avais été incliné par un texte de Cajetan sur l'efficacité infinie de la charité. Cajetan l'explique par la dépendance très spéciale de cette forme accidentelle à l'égard de la Déité même. Quand une forme participée agit, dit-il, c'est en dépendance de la forme essentielle dont elle participe. Il y a alors au principe d'une telle activité un « *duplex quod* ». Ce texte, très beau, a été relevé également par M. Retailleau dans sa thèse sur *La sainte Trinité dans les âmes justes*, p. 240 : « *Deus est proprius auctor charitatis non sicut communiter creator, sed sicut connaturalium sibi communicator* » (Cajetan, in II^{a} II^{ae}, qu. 23, art. 2). Voilà-t-il pas affirmée une dépendance, au principe même de notre sanctification, à l'égard de la Déité?

Bien sûr, mais encore faut-il voir exactement ce qu'on en peut tirer, dans la ligne de saint Thomas. En tirera-t-on, comme le veut M. Retailleau, une « présence substantielle » de la Trinité, exigée à un titre distinct de la présence d'immensité? Y verra-t-on, avec le P. Galtier, l'explication formelle de l'habitation? Le mieux n'est-il pas, pour le bien voir, de relire sans parti pris les beaux textes de saint Thomas sur les missions divines. C'est à quoi nous invite le P. d'Alès, dans les page de son *De Deo Trino* qui abordent ce point. J'ai moi-même été les relire, et voici, tout simplement, ce qu'il m'en semble.

Nul doute que saint Thomas ne voie l'originalité de l'*habitation* divine dans ce fait que Dieu s'offre à l'âme sanctifiée comme objet de connaissance et d'amour surnaturels, le regardant tel qu'il est en lui-même. C'est ce qui définit (I[a], qu. 43, art. 3) l'habitation. L'idée connexe de *possession* connote usage et jouissance : on use des dons divins, mais l'objet de jouissance est la divine personne elle-même. Voici donc précisées par saint Thomas deux notions, dont la seconde, il faut le remarquer, n'est pas la moindre. La possession est relative à l'idée de *don*, et elle se relie d'une façon très particulière à la grande idée de l'amitié divine : c'est parce que Dieu se fait vraiment *notre* bien que nous pouvons jouir de lui. Cette idée de possession est d'ailleurs admirablement synthétique, regardant à la fois, grâce à la distinction de l'usage et de la jouissance, le don créé et les divines personnes. Mais ces deux notions, habitation et possession, sont elles-mêmes ici reliées à l'idée de *mission* qui implique d'autres horizons, plus complexes. Par elle nous sommes ramenés, et il est nécessaire de ne pas l'oublier, aux relations *intra-trinitaires*. La mission suppose un terme temporel, et c'est pourquoi nous considérons l'habitation divine. Mais telle Personne n'est dite *envoyée* que parce qu'elle procède *en Dieu* de telle autre. Le mystère des missions divines reste donc plus proprement le mystère de Dieu en lui-même, et de la distinction en lui des Personnes, que le mystère de Dieu en nous. L'habitation est commune aux trois personnes, non point les missions. Nous n'énonçons celles-ci qu'en considérant les rapports *intra-trinitaires* qui existent entre ces divines personnes dont nous savons que toutes trois habitent en nous.

Or, il se trouve que notre vie surnaturelle elle-même va fournir à notre connaissance analogique des relations trinitaires un point de départ nouveau et plus parfait. Notre connaissance théologique commune s'appuie à l'analogie de la connaissance intellectuelle et de l'amour, grâce à quoi nous nous élevons à l'idée de la génération et de la spiration en Dieu. Ce qui fonde la valeur de cette analogie, c'est notre parenté spirituelle avec Dieu. La théologie trouve donc dans l'analogie de la vie spirituelle de quoi exprimer la distinction *ex origine* des personnes divines. Mais voici dans l'âme sainte une vie spirituelle rénovée. Cette connaissance et cet amour

nouveau, qui atteignent Dieu en lui-même, non seulement adhèrent à la révélation du mystère trinitaire, mais fournissent, dans leur réalité, l'analogie la plus adaptée qui soit pour nous représenter leur divin objet. *Verbum spirans amorem!* Ce n'est plus l'analyse d'une connaissance et d'un amour quelconques qui nous permet de concevoir la génération du Verbe et la Spiration divine : c'est l'expérience même de la sagesse dans laquelle l'âme sanctifiée trouve la plus haute image qu'elle puisse avoir du Dieu qu'elle contemple. Et voilà, me semble-t-il, pourquoi saint Thomas réserve *aux activités* issues de la grâce sanctifiante, et non point à celle-ci, de nous manifester les missions trinitaires. C'est que la grâce ne représente point, comme telle, la distinction des personnes : « *distinguuntur in effectibus gratiae* » (art. 5, ad 2 et 3). Tout ceci est, dans saint Thomas, fort cohérent : La mission divine suppose non seulement habitation, mais procession intra-trinitaire : c'est là chose indistincte pour nous, tant que nous ne saisissons pas, dans l'activité issue de la grâce, la splendide analogie qui nous manifeste la distinction des personnes que la foi nous révèle.

Maintenant, que la réalité de l'état de grâce, connaturalité divine, participation à la nature de Dieu, soit le fondement de l'usage que nous faisons, pour nous représenter la vie trinitaire, de l'analogie de notre vie divine participée, — qui en douterait? C'est bien sûr parce que nous sommes de la parenté de Dieu, que les activités issues de la grâce ont cette valeur d'analogie ; tout comme c'est parce que nous sommes créatures spirituelles, que la considération de la connaissance naturelle peut servir au théologien de point de départ analogique à sa conception de la génération du Verbe. Mais on ne tirera pas davantage, dans la ligne de saint Thomas, de tout le riche apport du P. Galtier.

Le P. Gardeil n'était point sorti de ces perspectives, et c'est ce qui fait l'importance dans *Structure* de tout ce qui concerne l'*image* de Dieu en l'homme, comme aussi bien la cohérence *thomiste* de toute l'œuvre. Celle-ci porte d'ailleurs infiniment plus loin que les quelques remarques que nous venons de faire sur les notions d'habitation, de possession, et de mission dans la qu. 43 de S. Thomas.

En réalité le P. Gardeil énonçait, selon ses propres termes, la structure de l'âme en état de grâce, et c'est dans cette pers-

pective, tout entière dominée par l'idée d'un rapport *objectif* à la Déité, qu'il faut entendre ce qu'il nous dit du « toucher » de Dieu dans l'expérience mystique. On voit alors qu'il fait de celle-ci non point l'essence de l'habitation divine, mais un des moments de sa réalisation : mieux, comme le point culminant ici-bas de l'actualisation de la relation sujet-objet qui définit l'habitation et qu'on retrouve analogiquement à toutes les étapes, depuis le pur *habitus* entitatif jusqu'à l'épanouissement final de la vision.

Toute la thèse du P. Gardeil me paraît dominée par cette pensée que la vie surnaturelle ne peut nous faire entrer en possession de Dieu lui-même que par l'*immédiateté* absolue de la vision. Quelque *medium* de connaissance interviendrait-il, ce ne serait plus Dieu : il faut que l'essence divine elle-même vienne terminer immédiatement l'acte de connaissance béatifique qui l'étreint. Or la grâce est le germe de la gloire. Et pour l'entendre il faut se rappeler mieux que ne fait le P. Galtier (*Habitation*, p. 181) ce qu'est un habitus, même un habitus entitatif comme la grâce. C'est bien loin d'être une pure potentialité! Ou plutôt, cette dernière notion veut être analogiquement saisie. Il y a puissance et puissance! La *potestas* est autre chose que la *mera potentia*. Le P. Gardeil — et il ne fait qu'exprimer saint Thomas — voit dans cet habitus qu'est la grâce la source génératrice de tout un dynamisme d'activité qui tend à son objet spécificateur. Or, on l'a vu, celui-ci, à son état définitif — et c'est là qu'il faut le regarder si l'on veut saisir ce qu'il a de spécifique —, exige l'*immédiateté* de la vision divine. Cette loi d'immédiateté, pense le P. Gardeil, affecte donc, comme une propriété, cette relation à Dieu objet de connaissance et d'amour, qui définit la vie surnaturelle issue de la grâce. Peu importe que cette saisie immédiate ne puisse se réaliser ici-bas : la *structure* de la grâce sanctifiante impliquera — sur le type même du rapport d'auto-intellection, relation sujet-objet, qui définit la présence « habituelle » de l'âme à elle-même — ce rapport à Dieu objet de connaissance immédiate. Il n'y a d'ailleurs pour expliquer cette immédiateté — et c'est ici que se poursuit l'analogie de l'âme présente à elle-même — autre chose à chercher que la présence de Dieu à sa créature par l'immensité. Seulement, tandis que l'âme se trouve naturellement connaissable à elle-même, l'Être divin est par

sa transcendance infiniment distinct de la créature à laquelle il est si radicalement immanent. C'est pourquoi cette saisie intelligible de l'Être divin tel qu'il est en soi ne sera possible que par le don surnaturel, dont c'est précisément la destination que de nous rendre *capables* de Dieu.

On voit combien la notion importante pour le P. Gardeil est celle de l'*immédiateté* attachée au rapport sujet-objet qui définit la structure de la grâce. C'est s'engager par là dans un tout autre sens que celui où tendent le R. P. Galtier et surtout M. Retailleau, ce dernier cherchant à tout prix une présence *substantielle* de la Trinité, d'ordre ontologique, indépendamment même de toute saisie intelligible, potentielle ou actuelle, des Personnes divines. Là n'est pas vraiment le problème. Le P. Gardeil ne cherche pas simplement une présence subtantielle de la Trinité : il veut montrer comment la loi d'*immédiateté*, propre à la saisie de Dieu dans la vision, se retrouve au sein même de l'état de grâce, et s'attache en quelque sorte à la relation à Dieu objet de connaissance, par laquelle nous en pensons la nature.

Il s'ensuit qu'on recherchera dans quelle mesure cette loi d'*immédiateté* va se faire sentir dans l'activité présente de la vie surnaturelle, dont c'est précisément la condition de n'aborder Dieu que moyennant les *énoncés* de la foi, *per speculum, in aenigmate*. Cette connaissance (et l'amour qui en procède suit sa loi), le P. Gardeil la nomme *intentionnelle*. Tout le problème est donc de savoir dans quelle mesure le rapport à Dieu objet de connaissance immédiate et de fruition plénière qui *définit* la vie surnaturelle va se combiner avec la vie nécessairement intentionnelle de la foi. C'est ici que la pensée du P. Gardeil trouve son point culminant. Cette vie de la foi, dit-il, tout intentionnelle qu'elle soit, est en réalité *actuation* du dynamisme dont la grâce est la source et dont c'est la loi de regarder Dieu comme objet immédiat. La divine jonction ne peut se faire ici-bas, mais ce que nous vivons, c'est une vie surnaturelle qui y tend, et qui n'y tend précisément que parce que c'est sa loi la plus profonde. Cela nous l'expérimentons. S'il y a dans nos connaissances les plus sublimes sur Dieu un « C'est pas ça! ce n'est pas Lui! » qui vient instinctivement les pénétrer, c'est là le choc en retour d'une inclination positive vers l'objet divin tel qu'il est en lui-même. La négation qui vient éteindre nos plus

belles pensées sur Dieu n'est plus ici œuvre de réflexion intellectuelle : elle est la traduction d'une expérience absolument unique qui est celle même de notre vie de grâce. Ainsi m'apparaît, en très bref, le schème de l'exposé du P. Gardeil, où il faut noter soigneusement — ce qui a, semble-t-il, échappé à M. Retailleau — qu'il ne s'agit pas du tout d'expérimenter l'être divin qui est à la source des activités surnaturelles que Dieu produit en nous — cela est totalement impensable —, mais d'expérimenter l'actuation progressive d'une relation à Dieu objet de connaissance et d'amour immédiats. L'immédiateté ne sera réalisée que dans la vision. Mais elle caractérise dès à présent la structure et l'inclination essentielle de notre état de grâce : nous en expérimentons quelque chose dans les activités qui en sourdent. Mais quoi, en réalité? Y aura-t-il autre chose que cette expérience qui nous fait éprouver combien tout ce qui est encore représentation créée n'est pas Dieu? Cette négation souveraine, éprouvée et non plus seulement réalisée par réflexion intellectuelle, est déjà beaucoup, si justement elle exprime l'élan réel de notre âme vers un Dieu réel. Mais il y a plus, semble-t-il. Au sein de cette négation qui est la suprême démarche intellectuelle de la sagesse mystique, l'amour *jouit* de Dieu. Et c'est bien là le fond le plus sublime de cette expérience, telle que les mystiques la décrivent. C'est là aussi que l'explication tentée par le P. Gardeil atteint son sommet. Cette jouissance, dit-il en somme, est analogue à celle que nous éprouvons sur le plan naturel, quand nous prenons conscience de nous-même : l'amour par lequel nous nous aimons nous-même, et qui s'exprime en cette jouissance, a ceci de particulier qu'il n'est pas l'amour d'un autre que nous. Il se distingue, à l'expérience même, parmi tous nos autres amours : quand nous nous complaisons en nous-même, cette complaisance a quelque chose d'indestructible, et d'absolument original, parce que c'est *nous*, et que se retrouve en ce cas la relation sujet-objet qui définit la présence de l'âme à elle-même. Ainsi analogiquement le mystique dans l'exercice du don de sagesse. Au sein même de cette négation qu'il projette sur tout ce qui n'est pas Dieu, il reconnaît en quelque sorte son Souverain Bien, par le mouvement même qui le porte vers Lui. Mouvement profond de jouissance, original, unique, où s'exprime — comme dans

l'amour que nous nous portons à nous-même — notre relation à l'objet divin. Dieu est *mon* bien : j'éprouve et reconnais ce que cela veut dire lorsque je l'aime.

Ce ne sont là encore une fois que quelques réflexions, en marge de deux traités de la Trinité, et de la thèse suggestive de M. Retailleau sur « La Sainte Trinité dans les âmes justes ». De celle-ci on trouvera une judicieuse recension (par le P. Dondaine) dans le n° du *Bulletin Thomiste* (mars 1935) qui vient de m'arriver.

I. Mennessier, O. P.

La Première Épître aux Corinthiens

par le R. P. E.-B. Allo

La collection des « Études Bibliques » de Jérusalem, à la destinée de laquelle préside le P. Lagrange, vient de s'enrichir d'un commentaire magistral de la *Première Épître aux Corinthiens*. Son auteur, le R. P. Allo, lui a consacré quinze ans de patiente étude, admirablement servie par une immense érudition, et cette claire vision, toujours juste et sereine, qui, sans omettre un seul détail important, a toujours présents devant elle les grands ensembles et les justes proportions.

Pour le dire tout net, ce livre est une revanche du bon sens et de l'esprit de finesse sur les mauvaises chicanes de la critique. Celles-ci nous sont bien connues. Sous couleur de philologie, d'histoire, de religions comparées, d'étude de sources, — le principal perdu dans l'accessoire. Une poussière d'observations, souvent tendancieuses, brouillant le regard. Les règles élémentaires de la critique littéraire, sacrifiées à la recherche des atomes. L'œil, collé au microscope, ne voyant plus rien qu'à travers sa lunette. Littéralement, pour reprendre une formule heureuse de notre ami Léopold Levaux : « la méthode et la forme — sous prétexte de science, d'objectivité, d'impartialité technique — l'emportant sur le contenu. » Un « honnête homme », qui sait se garder de la déformation professionnelle, évite ces défauts par un sûr instinct. C'est de quoi le R. P. Allo nous convaincrait sans peine. Dès la première page, il nous rassure. Peut-être nous étions-nous armés de courage pour supporter le choc d'une science rébarbative, hérissée de signes diacritiques et de doctes références. Soyons en paix. Ce commentaire savant de 515 pages in-8°, où les opinions des critiques anciens et modernes sont discutées avec autant de pénétration que de courtoisie, commence comme un roman.

Un jour quelconque de l'année 50 ou 51 — plus important pour l'histoire que beaucoup d'autres qui sont des « dates historiques » — s'introduisit dans Corinthe un voyageur très modeste et très isolé que personne peut-être, dans la grande ville agitée, ne remarqua.

C'était le « Docteur des nations », venu d'Athènes, soit par mer, soit à travers les passes incommodes de la route de Mégare et le terrain plat et dénudé de l'isthme. Tout le long de sa route, il avait eu sous les yeux le beau spectacle du golfe, des montagnes, des îles; mais une vision divine intérieure devait le rendre peu attentif à la nature qui, champ de bataille des puissances invisibles, ne lui apparaissait qu'en travail gémissant vers la rénovation. Il se sentait lui-même alors, d'après ses aveux, courbé sous le poids de sa propre faiblesse, et, quand il aperçut la majesté de l'Acrocorinthe, il dut penser, non sans frémir, que jamais encore il ne s'était attaqué à une si forte citadelle des « princes de ce monde ».

Nous comprenons, sans plus, que le R. P. Allo entend replacer son Épître en pleine réalité. Jamais le principe « Sitz im Leben » ne fut mieux appliqué. Il nous vaut une jolie promenade à travers les ruines de la vieille Corinthe, mollement étendue, au pied de sa forteresse; entre les deux ports, de Cenchrées à l'Est, tourné vers l'Asie, et de Lechaion à l'Ouest, ouvert sur le monde occidental. Comme la vieille cité endormie sous ses marbres se réveille devant nos yeux! Étrange ville, de 600.000 âmes, la plupart de condition servile, « marché et ville commune de la Grèce », résidence du Proconsul, centre d'un commerce incessant, confluent des cultes grecs, romains, orientaux, foyer de corruption et de dévergondage.

Seul, inquiet, souffrant dans son corps comme dans son âme, Paul s'y installe tant bien que mal, d'abord chez deux Juifs convertis, Aquilas et Priscilla, que le récent édit de Claude avait obligés à quitter Rome, plus tard dans la maison d'un certain Titus Justus, aux portes de la synagogue. Tandis qu'il tisse ses rudes étoffes de Cilicie, l'Apôtre annonce la bonne nouvelle. Quelques Juifs, quelques Grecs « craignant Dieu » se convertissent. Mais l'opposition bruyante de la communauté israélite ne tarde pas à se déclarer. Par bonheur, le proconsul Gallion, — celui-là même dont la présence à Corinthe, datée à un an près (51/52 ou 52/53) par la pierre mutilée de Delphes, fournit à la chronologie paulinienne le plus sûr repère, — intervient à temps pour empêcher de passer aux excès. Très rapidement, l'évangélisation poursuit sa course dans la ville d'Aphrodite.

Tant que Paul demeure à Corinthe, la jeune communauté se maintient fervente. Tout n'est que foi ardente, générosité,

transformations surprenantes. Hélas! la chair reste faible. A peine l'Apôtre est-il parti, que les discordes commencent à déchirer l'unité chrétienne. Les fléchissements succèdent aux nobles élans. De là, une longue correspondance. D'abord, une première lettre aujourd'hui égarée, puis une deuxième, datée d'Éphèse, le plus probablement du printemps 55, environ deux ans après le départ de Corinthe.

***

De nombreux critiques ont prétendu relever dans cette lettre les signes d'une pénible tension survenue entre Paul et son église. Le R. P. Allo s'inscrit en faux contre une telle opinion. Non, l'épître n'est point d'un homme violemment ému par la méconnaissance insultante de ses sentiments ou par le danger auquel on était en train d'exposer son œuvre. Les nuages qui se sont accumulés dans le ciel de Corinthe n'annoncent pas de si gros orages. Des retours offensifs du vieil esprit païen, un certain relâchement des mœurs, une baisse de la charité fraternelle, soit. Au total, les défauts auxquels on pouvait s'attendre de la part d'une communauté encore mal affermie, pendant l'absence du chef. Dès lors, point d'enseignement nouveau à formuler, mais une mise au point paternelle (dont l'ironie ne voile pas la tendresse) des difficultés pendantes, et le pressant rappel des thèmes généraux de la prédication apostolique, fortement centrée sur la doctrine de notre union au Christ.

Ainsi replacée dans son cadre historique, à un moment précis de l'apostolat de Paul, la *Première* (en réalité « deuxième ») *Épître aux Corinthiens* manifeste, n'en déplaise à la critique des bouts de papier, une splendide unité, extérieure et intérieure. Unité extérieure, qui permet d'affirmer qu'elle est vraiment bien construite. Unité intérieure, à partir d'une idée rayonnante, à laquelle se ramènent et dont procèdent les développements les plus divers, jusqu'au règlement ayant trait au voile des femmes. Cette idée organique, résumé de tout le dogme, de toute la morale, de toute la mystique, tient en une simple proposition : *Les croyants sont appelés à une communauté éternelle de vie avec le Christ-Dieu.* La réalité de l'histoire humaine du Seigneur, la divinité de Jésus, sa

préexistence éternelle, le mystère de l'Esprit-Saint, l'eschatologie, la forme de la vie chrétienne résumée dans la loi de la charité, tous ces grands schèmes doctrinaux découlent du même principe.

Il y a là pour nos âmes une vision éblouissante du monde surnaturel, une suite de thèmes sur lesquels notre méditation devrait revenir sans cesse. En somme, dans l'espace de quelques pages, toute la haute spiritualité qu'un dom Marmion s'est chargé de nous rappeler. Rien de plus réconfortant. Autant « l'onction » délibérément voulue, dans un livre scientifique, est quelquefois agaçante, autant cette franche piété, exprimée sans prétention à l'édification, s'avère bienfaisante. Bienfaisante, parce que évidemment sincère et coulant de source.

Suivant une conjecture qui continue à peser lourdement sur l'interprétation des épîtres de saint Paul, les différentes lettres de l'Apôtre correspondraient aux étapes successives de l'évolution de sa pensée religieuse. La conclusion à laquelle le R. P. Allo est parvenu sur le point délicat de l'unité de l'Épître lui permet de résoudre avec une rare élégance ce nouveau problème. A son avis, la cohésion du recueil des écrits pauliniens ne souffre aucun doute. Elle se prouve, à l'évidence, du fait que la présente Épître tient à toutes les autres. Les idées qui seront plus amplement développées, à l'occasion de difficultés particulières, sont déjà toutes groupées dans cette première synthèse, laquelle, ne l'oublions pas, remonte au début des missions de l'Apôtre. La sotériologie, l'ecclésiologie, l'eschatologie, la doctrine sur la grâce, sur le Christ, sur l'Esprit, y forment un tout indivisible. Toutes les parties se trouvent liées les unes aux autres. Si elles ne sont pas placées également dans la même lumière, elles n'en ont pas moins existé simultanément, au premier temps de la prédication de Paul. L'idée d'une évolution doctrinale, par apports successifs, serait en contradiction avec ces faits.

Cette question touche de près à une autre, encore inscrite à l'ordre du jour de la critique, sur les influences dont dépendrait, en partie du moins, l'Évangile de Paul. A cet égard, l'hellénisme a souvent été invoqué. A la différence

des Évangiles Synoptiques, issus des milieux judéo-chrétiens, les épîtres pauliniennes seraient le résultat d'une combinaison d'Évangile et d'hellénisme. Le R. P. Allo se montre bon prince. Il commence par admirer « la façon aisée, sûre et large dont Paul, qui a commencé par mettre en contraste si saisissant la *sagesse de Dieu* et la *sagesse du monde*, sait assimiler et diviniser tout ce qu'il reste de vrai et de bon dans cette *sagesse du monde* pour faire accepter la *folie de la Croix* par la société grecque ». Entre la langue de l'Apôtre et le vocabulaire des « mystères » païens, on reconnaît volontiers l'existence de certaines analogies. Et la chose était inévitable. « Car il est des aspirations et des concepts génériques qui existent dans toutes les religions, et qui, à une même époque et dans une même langue, doivent s'exprimer par des mots semblables, ou à peu près, là où il ne s'agit que de leur acception la plus vague, comprise de tous les esprits et de tous les cœurs humains. » Cela dit, le R. P. Allo n'en est que plus à l'aise pour établir, dans les termes les plus nets, que les ressemblances sont de surface. Ni les mystères, qui n'avaient pas encore au temps de saint Paul la vogue dont ils jouirent cent ans plus tard, notamment pour faire pièce au christianisme envahissant; ni le « pneumatisme », ou doctrine de l'Esprit conçue d'une façon moitié matérielle et moitié panthéistique, que professaient quantité de penseurs païens tourmentés par le besoin religieux; ni le syncrétisme hellénistique à forte proportion de mystique iranienne, exploité par Bousset, Reitzenstein, et plus près de nous S. Reinach et A. Loisy, avec une outrance dont A. Sweitzer aimait à se railler — rien de tout cela ne saurait expliquer le système de Paul. Celui-ci paraît de plus en plus original. Cette originalité sort des faits évangéliques. Le cœur du converti de Damas a su leur donner « l'accent divin, de profonde et universelle humanité » qui nous touche aussi vivement aujourd'hui qu'il ébranlait jadis l'âme des Juifs, des Grecs et des Barbares.

***

Ces quelques aperçus suffisent à dégager l'intérêt majeur que présente l'Épître au point de vue de la vie chrétienne. Une simple lecture ne saurait en épuiser le contenu. Bien

que l'examen du détail ne doive pas faire perdre de vue les grandes lignes directrices, presque tous les mots sont dignes d'attention. Si l'on prend le R. P. Allo pour guide, on ne se plaindra pas de cette lenteur. A chaque pas, un nouvel horizon à contempler. Et ce sentiment exaltant de monter, d'une marche méthodique et sûre, à la cime rayonnante de notre religion. A ce titre, le commentaire du savant professeur à l'Université de Fribourg, qui marquera une belle avance dans l'histoire de l'exégèse de saint Paul, mérite assurément de compter parmi les ouvrages les mieux appropriés à notre piété. En la ramenant à la source du cœur de l'Apôtre, elle lui communiquera cette juste interprétation des valeurs spirituelles, cette pleine clarté de l'esprit, cette vigueur de la volonté et cet enthousiasme juvénile, dont nos âmes désabusées ont si grand besoin.

Ilanz (Les Grisons).

F.-M. Braun, O. P.

Les œuvres ascétiques de S. Alphonse de Liguori (1)

Pour célébrer le jubilé de la Rédemption ainsi que le deuxième centenaire de leur fondateur, les Pères Rédemptoristes ont commencé une nouvelle édition des Œuvres ascétiques de saint Alphonse de Liguori.

Elle reproduit exactement le texte des éditions faites par le saint Docteur lui-même, en y ajoutant des notes critiques et en donnant très exactement les citations que l'original rapportait parfois d'une façon abrégée. Un appendice à la fin de chaque volume remet même dans leur contexte les citations les plus importantes des Pères et des théologiens, pour en mieux déterminer le sens et la portée. Le travail est fait avec le plus grand soin, et au point de vue matériel cette nouvelle édition ne laisse rien à désirer.

Les deux volumes qui nous sont parvenus contiennent d'abord les œuvres spirituelles de saint Alphonse sur l'amour de Dieu. Le traité *Practica di amar Gesù Cristo*, qui comprend 243 pages, était appelé par le Saint « la plus dévote et la plus utile de ses œuvres ». Il l'a composée, à l'époque où le jansénisme décourageait, pour fortifier les âmes qui désirent être assurées sur leur salut et qui veulent atteindre la perfection. C'est comme une synthèse de sa doctrine spirituelle, qui rappelle constamment que nous devons aimer Notre-Seigneur d'un amour non seulement affectif, mais effectif, en imitant ses vertus.

Ces pages sont un commentaire très vivant et très pratique de la parole de saint Paul (I Cor., XIII, 4) : « La Charité est patiente, elle est bonne; elle n'est pas envieuse ni inconsidé-

(1) S. Alfonso M. de Liguori, *Opere ascetiche*. Volume I : Pratica di amar Gesù Cristo e opuscoli sull'amore divino. — Volume V : Passione di Nostro Signore Gesù Cristo. Roma, Sant'Alfonso, Via Merulana, 31, 1933, 1934. 2 vol. in-4, pp. 580-490.

rée; elle ne s'enfle pas d'orgueil... elle ne s'irrite point... elle espère tout, elle supporte tout. »

Les opuscules sur l'amour divin, qui viennent ensuite, traitent de l'amour de conformité à la volonté divine, des moyens pour y parvenir; ils contiennent une neuvaine préparatoire à la Pentecôte, où le Saint parle des divers dons du Saint-Esprit du point de vue pratique, qui est celui où il aime à se placer.

Le volume V^e^, qui est le deuxième paru jusqu'ici, contient les œuvres de saint Alphonse relatives à la Passion de Notre-Seigneur. Le Saint nous y livre sa pensée soit sous forme d'exposition doctrinale, soit sous forme de méditation, de conversation intime avec le Sauveur, et de pratiques. Les âmes intérieures y trouvent une abondante nourriture spirituelle, et se pénétreront de plus en plus en lisant ces pages de l'immense amour de Jésus pour nous.

La grande foi et la vive piété, qui animent ces œuvres, montrent pourquoi ce saint Docteur a été donné par Dieu à l'Église à un moment où l'hérésie janséniste détournait les âmes de la contemplation de l'infinie miséricorde et où les erreurs quiétistes tendaient à éloigner de toute générosité dans le service de Dieu.

Cette nouvelle édition rendra de vrais services et permettra de mieux se rendre compte de ce qu'a été au XVIII^e^ siècle en Italie la littérature ascétique, ou pour mieux dire spirituelle, car saint Alphonse dépasse assez souvent l'ascétique proprement dite, par l'élan mystique de ses aspirations et par l'intimité de son union à Dieu.

fr. Rég. Garrigou-Lagrange, O. P.

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).

TABLE DES MATIÈRES DU SUPPLÉMENT AU TOME XLIII

AVRIL 1935-JUIN 1935

Études

M.-J. Congar. — La déification dans la tradition spirituelle de l'Orient. . . . . [91]
H. Ey. — La notion de « psychopathologique » dans ses rapports avec les problèmes mystiques . . . . . [146]
Fr. Florand. — Chardon et son milieu . . . . . [15]
— L'œuvre de Louis Chardon. . . . . [108]
V.-M. Pollet. — La dévotion chrétienne et la Passion du Christ . . . . . [1]
G. Rabeau. — Peut-on prouver l'existence de Dieu par la vie des saints . . . . . [65]
— Théologie mystique et psychiatrie. . . . . [129]

Chroniques

Fr. Braun. — La Première Épître aux Corinthiens . . . . [184]
M.-L. Dumeste. — Le Cantique des cantiques. . . . . [58]
E.-M. L. — Les Sermons de Tauler. . . . . [128]
R. Garrigou-Lagrange. — Les œuvres ascétiques de saint Alphonse de Liguori . . . . [190]
J. L. — Une encyclopédie populaire sur la Papauté. . . . [64]
I. Mennessier. — Trinité et Missions divines . . . . . [176]

Bibliographie

S. Alfonso M. de Liguori. — Opere ascetiche. Vol. I et V. . [190]
B. Allo. — La Première Épître aux Corinthiens . . . . . [184]
P. Galtier. — De SS. Trinitate in se et in nobis . . . . . [176]
Plusieurs. — Tu es Petrus . . . . . [64]
Tauler. — Sermons, t. III . . . . . [128]

DATE DUE

Temporarily circulated from
Pacific School of Religion

DEC 10 '76

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.